المجلس الأعلى للثقافة

المسائل الرئيسية فى الفلسفة

ترجمة

أ.د محمود فهمى زيدان



اهداءات ٢٠٠١

ا.د. أحمد أبو زيد

أنثروبولوجي

المجلس الأعلى للثقافة

المسائل الرئيسية في الفلسفة

تأليف

A. J. AYER

ترجمة

أ. د. محمود فهمي زيدان

القاهرة
الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية
١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م

محتويات الكتاب

مقدمة المترجم

هـذا كتاب هام أخاذ نقدمه إلى قراء العربية لأحد كبار الفلاسفة البريطانيين المعاصرين وهو ألفرد جيلز إير (١٩١٠ – ١٩٨٩) . ويعتبر الكتاب مقدمة فى الفلسفة ومشكلاتها التقليدية ، يسجل فيه مؤلفه مواقفه الفلسفية من هذه المشكلات ، دون إغفال لخلفية عريضة فى تاريخ الفلسفة وبيان موقفه من الفلاسفة السابقين ؛ ويمكن النظر إلى هذا الكتاب على أنه تصوير دقيق وتعبير صادق عن مجمل موقف الفلسفة البريطانية فى آخر تطوراتها المعاصرة من مشكلات الفلسفة .

تلقى إير دراسته الأولى فى مدرسة إيتون EtoN ، دخل بعدها جامعة إكسفورد حيث حصل على درجته الجامعية الأولى عام ١٩٣٢ ، ثم قضى بعض الوقت فى جامعة فيينا لما سمع بحركة الوضعية هناك ، وتأثر بها أول الأمر ، فعاد إلى بلاده وكتب أول كتبه معربا عن تأثره بهذه الحركة وموقفه الناقد لها فى نفس الوقت . ويقول فى مقدمة هذا الكتاب إنه تأثر فى مرحلة تكوينه الفلسفى — بالمدرسة التجريبية البريطانية الحديثة متمثلة فى لوك وبركلى وهيوم أولا ثم بفلسفة برتراند رسل وفتجنشتين ، إلى جانب تأثره بالوضعية المنطقية ، لكنه لم يتبع كل هؤلاء فى مجمل مواقفهم وتفاصيلها بل كان ناقداً حاد الذهن متخذاً موقفا مستقلا أثر به على مسرح الفلسفة الغربية المعاصرة .

وحين عاد إير من فيينا عام ١٩٣٣ عين مدرساً للفلسفة فى كلية كنيسة المسيح بجامعة أكسفورد . ثم رقى إلى درجة « زميل » فى نفس الجامعة عام ١٩٣٥ . وقد أعاقه انخراطه فى الخدمة العسكرية فى الحرب العالمية الثانية عن مواصلة البحث الفلسفى حتى عام ١٩٤٥ . عاد بعدئذ إلى كلية وادام Wadham بجامعة أكسفورد بدرجة « زميل » ، وفى السنة التالية رقى لدرجة الأستاذية فى الفلسفة فى كلية الجامعة بجامعة لندن ، وظل يشغل هذه الوظيفة حتى عاد إلى جامعة أكسفورد مرة ثانية عام ١٩٥٩ ليكون أستاذا بها . وظل بها إلى سن التقاعد .

وللمؤلف كتب كثيرة واسعة الانتشار عميقة التأثير فى الغرب نذكر منها :—

(١) « اللغة والصدق والمنطق » (١٩٣٦) وهو أول كتبه ، وكان الطريق الأول إلى شهرته ، وكان أول كتاب يقدم للناطقين بالإنجليزية حركة الوضعية المنطقية ، يعرضها ويتحمس لبعض جوانبها وينقد منها جوانب أخرى .

(٢) « أسس المعرفة التجريبية » (١٩٤٠) ، يتناول فيه نظرية المعرفة ومشكلاتها الأساسية وفى مطلعها مشكلة الإدراك الحسى ، وتطويره لنظرية المعطيات الحسية التى بدأ جورج مور ورسل صياغتها ، ومشكلة وجـود الناس الآخرين ، والخصوصية والعمومية فى معرفتنا .

(٣) « مقالات فلسفية » (١٩٥٤) ويضم مجموعة أبحاث فى فلسفة المنطق ونظرية المعرفة والفلسفة الخلقية .

(٤) « مشكلة المعرفة » (١٩٥٦) ويعد أكثر كتبه أهمية وتأثيرا تناول فيه المنهج الفلسفى وطبيعة المعرفة ومواجهة حجج الشكاك ، كما طور فيه نظرياته المعرفية فى الإدراك الحسى وفى دور الذاكرة .

(٥) « تصـــور الشخص ومقالات أخرى » (١٩٦٣) وقد تناول فيه موضوعات فلسفية شتى ، أولها يتصل بمشكلة العلاقة بين النفس والبدن فى الإنسان ، يحلل ويناقش فيه نظرية شاعت وذاعت وقتئذ لزميله المعاصر ستروصن عن هذه المشكلة .

(٦) « أصول البراجماتزم (١٩٦٨) .

(٧) « الوضعية المنطقية » (١٩٥٩) وقد نشر فى هذين الكتابين أهم أبحاث أصحاب هذه الفلسفات مع مقدمة وافية عنها .

(٨) « الاحتمال والدليل التجريبى » (١٩٧٠) وقد تناول فيه موضوعات فلسفة العلوم ومناهجها ومشكلاتها عرضا ونقدا وتحليلا ثم . هذا الكتاب الذى نقدم ترجمته وقـد صدرت طبعته الأولى عـام ١٩٧٣ وأعيد طبعه خمس مرات حتى تحرير هذه الترجمة . وله عدا هذه الكتب عدد هائل من

الأبحاث التى كان يلقيها فى المؤتمرات الفلسفية المختلفة ، أو المقالات التى كان يشارك بها فى مناسبات مختلفة .

وإذا أراد القارئ إلماما بمواقف إير الفلسفية فعليه بقراءة الكتاب كله ، بحيث لا يمكن إيجازها فى هذه المقدمة فى سطور قليلة ؛ لكن يمكننا الإلمام هنا باتجاهه الفلسفى ، ولذلك نبدأ من البداية ، وهى ما سجله فى كتابه الأول حين عرض حركة الوضعية المنطقية وبين موقفه منها . نجد هنا ثلاثة مواقف : —

(ا) يوجد نوعان من القضايا التى يكون لها معنى : قضايا الرياضيات البحتة والمنطق فى جانب ، والقضايا التجريبية العامة ومعها صيغ القوانين العلمية فى جانب آخر . أما قضايا الرياضيات والمنطق فصادقة دائماً ولا يعتمد صدقها على اتفاقها مع تجارب أو وقائع إذ ليس لها مضمون تجريبى ، وإنما يعتمد صدقها على المواضعات التى تحدد معانى الكلمات أو الرموز الواردة فيها . ويعتمد صدق القضايا التجريبية وصيغ القوانين العلمية على تحقيق تجريبى ، ولذا فلن يكون للقضية التجريبية معنى ما لم تتفق مع ملاحظة أو تجربة . وما عدا هذين النوعين من القضايا عبارات لا معنى لها ، ويدخل فى هذه العبارات قضايا الميتافيزيقا .

(ب) صياغة ما يسمى « مبدأ التحقيق » وينطبق على القضايا التجريبية : وهو القول أن معنى القضية هو منهج تحقيقها تجريبياً .

(ج) لم تعد الفلسفة إقامة نظريات ميتافيزيقية فهذه عديمة المعنى : وتصبح المشكلات الميتافيزيقية مشكلات وهمية . يجب أن تصبح مهمة الفلسفة تحليلا منطقياً لقضايا العلم ومناهجه ومن ثم يصبح الموضوع الوحيد للفلسفة «منطق العلم» .

هذه هى المواقف الرئيسية الوضعية عبر عنها إير فى كتابه الأول فى وضوح ورشاقة وحماسة . ولم يختلف عنها فى بادئ أمره إلا فى تطويره لصياغة مبدأ التحقيق . لكن إير لم يظل طويلا على درب هذه الوضعية .

وإنما تحول عن كثير من مواقفها، وطور مواقفه الفلسفية فى كتبه المتتالية، مما تجده واضحاً فى الكتاب الذى نقدم ترجمته . ويمكن الإشارة إلى تلك المواقف المتطورة فى النقط التالية .

(ا) لم تعد الفلسفة مقصورة على ما يسمى « منطق العلم » ، وإنما أصبح منطق العلم أو فلسفة العلوم أحد مباحث الفلسفة ، يتناول موضوعات مثل العلاقة بين الملاحظات وبناء النظرية العلمية ، والتمييز بين ملاحظة ما وقع فعلا والملاحظات الممكنة ، والتمييز بين تعميمات الحياة اليومية وتعميمات القانون العلمى ، ومشكلة الاستقراء وتتصل بالأسس المقبولة التى يمكننا بفضلها إقامة التنبؤ العلمى ، وهل تتألف النظرية من مجرد جمع وقائع أم أنها تضيف إلى الوقائع إطارا فكريا تصوريا ، وما هى مقومات هذا الإطار ، وما معنى تأييد القانون العلمى بملاحظات ، وما أهمية نظريات الاحتمال .

(ب) لم تعد مشكلات الميتا فيزيقا مشكلات وهمية ، كما لم تعد قضايا الميتافيزيقا عديمة المعنى ، وإنما عادت كما كانت فى البداية مبحثاً رئيسياً آخر من مباحث الفلسفة ، وفى ذلك يقول إير إنه يجب أن ننظر بإنصاف فيما يقول الفلاسفة عنها . وهنا تجدر ملاحظة أن إير ينقد الميتافيزيقات المثالية ويهاجمها مثل القول بتمييز بين الظاهر لنا والحقيقة الخفية عنا فى مجال الوجود ، أو مثل القول أن لا واقع للمكان أو الزمن ونحو ذلك ؛ لكنه ينادى بنوع من الميتافيزيقا التجريبية ويدافع عنها مثلما يقيم هو نفسه نظرية فى تصورنا للأشياء المادية وأنها تركيب عقلى من معطيات حسية ، ونظرية فى علاقة البدن بالعقل أو النفس فى الإنسان ، وما إذا كانت توجد أسس مقبولة للحديث عن نفس لا مادية ، أو ما إذا كان يمكن إرجاع كل الظواهر النفسية والعقلية إلى حوادث فسيولوجية وفيزيائية .

(ج) يعطى إير أهمية كبرى لمبحث ثالث من مباحث الفلسفة وهو نظرية المعرفة ، كيف نعرف ما حولنا من أشياء ، وكيف نؤلف معرفتنا لها من المعطيات الحسية التى تستقبلها ، وهل لهذه المعطيات ذاتية وخصوصية

أم لهـا عمومية وموضوعية . وما إذا كان يوجد دور للتصورات العقلية فى إدراكنا لأبسط الأشياء ، وهل وعيي بذاتى أمـر معطى أم أنه استدلال ، وهـل أتعرف على ذاتى بمجرد النظر فى المرآة أم باستخدام ذاكرتى أم بمعرفة رأى الناس فى ، وماذا يحدث للإنسان لو استطاع الطب زرع المخ من شخص لآخر ، ونحو ذلك .

(د) اهتم إير أيضاً بمبحث الوجـود أو الأنطولوجيا وموضوعه البحث فى أصناف الموجودات ، أو ما إذا كان هنالك موجودات غـير عالمنا المحسوس . ولعل أهم المشكلات فى هذا المبحث مشكلة الكليات ، ويوجز إير هنا أهم النظريات ويحللها وينقد أكثرها ؛ ويخرج بموقف تجريبى معين أقرب إلى النظرية الاسمية فى الكليات .

(هـ) يتناول إير أيضاً مباحث فلسفية أخرى مثل فلسفة الدين وفلسفة الأخلاق وفلسفة المنطق ، فيعرض ويحلل نظريات بعض الفلاسفة فى وجود الله وأدلتهم على وجوده ؛ وفى الأسس المقبولة للإعتقادات الدينيـة ، وعلاقة الدين بالأخلاق ، ومشكلة حرية الإرادة ، وموضوعات منطقية تتصل بمـبدأ الهـوية وبقيمة التمييز بين القضايا التحليلية والتركيبية .

يتبين مما سبق أن إير يقر بمختلف مباحث الفلسفة التقليدية . ويوجز أهم موضوعاتها ، ويناقش النظريات السابقة فيها ، ويدلى بدلوه فيها جميعاً ، ولم يعد يقول إن الفلسفة محصورة فى تحليل قضايا العلوم ، لكنه يؤكد من خلال هذا الكتاب أن أفضل عمل تبدأ به الفلسفة هـو تحليل خـبراتنا وتصوراتنا وتحليل نظريات الفلاسفة الآخرين كى نفهم مشكلات الفلسفة ومباحثها كوسيلة إلى تقديم حلول مقنعة لهـا ، ويعتبر هذا الكتاب نموذجاً فريداً لاستخدام ذلك المنهج الفلسفى .

ويلاحظ القارئ أن المؤلف يتبع فى هـذا الكتاب طريقة غـير مألوفة فى الحديث عن الفلسفة . فلا نجده يخصص لكل مبحث من مباحث الفلسفة فصلا مستقلا . . إنما يتناولها جميعا كما لو كانت موضوعا واحـداً طويلا ؛

وكأنه يكتب مناجاة يتساءل فيها عن الفلسفة وقيمتها ومنهجها ومشكلاتها وحلولها ، فيترك لعقله حرية الانتقال من فكرة إلى ما يتلوها ، وهكذا حتى ينتهى الكتاب فيكون قد تعرض لكل موضوعات الفلسفة على نحو يقنعه ويقنع القارئ معه بقيمتها ووجاهتها . ويبدو أن إير فضل هذا المنهج فى كتابة كتابه لإعتقاده أنه لا يوجد خط فاصل بين المباحث المختلفة للفلسفة من جهة ، وأمله أن تكون هـذه الطريقة أكثر حيوية وتشويقاً من اتباع الطريقة التقليدية فى عرض الفلسفة . ولذلك إذا أراد قارئ ما أن يعرف موقف المؤلف فى موضوع ما كفلسفة العلوم مثلا فلا يكفيه أن يقرأ الفصلين المخصصين لهـذا الموضوع ، بل عليه أن يقرأ الكتاب كله ، لأنه سوف يجد نقطاً أخرى فى هذا الموضوع فى فصول أخرى ، وهـكذا فى باقى الموضوعات .

ولا بأس من الإشـارة فى ختام هـذه المقدمة إلى ثلاثة أمور : أولهـا أننا راعينا أن تكون الترجمة حرفية ما أمكن توخـيا للدقة ، وثانيهـا غياب أى تعليقات إلا فى النادر ، فليس فى أسلوب المؤلف غموض بل يتمـيز أسـلوبه بالوضوح والرشاقة ، كما أنـه يشرح كل مصطلح يستخدمه ، وحين دعت الحاجة آثرنا كتابة كلمة أو كلمتين ووضعناها بين قوسين فى متن الكتاب لمزيد من توضيح ، وأخـيراً اثرنا كتابة أرقام صفحات الكتاب الأصلى لكى يمكن لأى قارئ ، مقارنة الترجمة بالأصل ، ولكى يستطيع القارئ إستخدام الدليل المسجل فى آخر الكتاب فأرقام صفحات الدليل هى أرقام صفحات الأصل .

ونرجو أن نكون قد وفقنا فى هذا العمل .

الكويت فى ١٩ يناير سنة ١٩٨٥ .

المترجم

دكتور / محمود فهمي زيدان

مقدمة المؤلف

أنشر فى هذا الكتاب مجموعة المحاضرات التى ألقيتها فى جامعة سانت أندروس فى العام الدراسى ١٩٧٢ — ١٩٧٣ فى ظل «محاضرات جيفورد» ويلتقى الكتاب التقاء هامشيا مع نص وصية اللورد جيفورد الذى رصد وديعة فى عام ١٨٨٥ للإنفاق منها على إقامة محاضرات فى جلاسجو وإدنبره وأبردين وسانت أندروس تهدف إلى الاهتمام بتطوير وتدريس ونشر « اللاهوت الطبيعى » بأوسع معانيه . . وقد اشترطت الوصية ألا يدعو المحاضرون إلى دين معين ، ولا بأس من أن يكونوا شكاكا أو لا أدريين أو مفكرين أحراراً ، بحيث يتعين على المقيمين على المحاضرات أن يدعوا المحاضرين ممن هم موضع التقدير وأهل الفكر الحر والعاشقون للحقيقة والباحثون المتحمسون. وفى هذا الإطار أنا مدين للمقيمين على هذه المحاضرات لدعوتهم لى وكرم ضيافتهم ، بل أشكرهم أيضاً على سماحهم لى بأن أقول محاضرة واحدة فقط فى موضوع اللاهوت من بين عشر محاضرات . وتتسم هذه المحاضرة باتجاه الشك بمعنى أنه يهتم بتوضيح أن ليس لدينا سبب وجيه للاعتقاد بوجود الله ، لكنه يعبر على الأقل عن بحث جاد عن الحقيقة .

وأغلب موضوعات الكتاب فلسفية بالمعنى الدقيق — كما يبدو من عنوانه إذ يبدأ بمحاولة توضيح ما هى الفلسفة ، وبعد الإشارة إلى مواقف تاريخية قليلة ، يعطى أمثلة توضح ما تتصف به الحجج الميتافيزيقية من سمات . وإنك لتجد أيضاً مراجعة نقدية لمختلف نظريات المعنى ، وقد سجلنا موقفاً عن مجال المشكلات التى يهتم بها التحليل الفلسفى ، ومختلف المناهج التى يمكن استخدامها لتناول تلك المشكلات .

وحين انتقلت إلى نظرية المعرفة بينت أن بالإمكان البدء بالصفات الحسية ثم تأليف نظرية واقعية عن العالم الطبيعى انطلاقاً من هذه الصفات . ومن الموضوعات التى ناقشتها بعد ذلك تلك العلاقة بين الجسم والعقل ، وتحليل الذاتية الشخصية ، والأسس التى تجعلنا نسند الشعور أو العقل إلى الناس

الآخرين ، ومشكلة الاستدلال الاستقرائى ، وخصائص القوانين العلمية وتحليل القضايا الشرطية ، ونظرية الاحتمالات ، وطبيعة العلية ، وتصور الضرورة المنطقية ومكانة الموجودات المجردة كالأصناف والقضايا والكليات وطبيعة الأحكام الأخلاقية وحرية الإرادة . وقد اتبعت فى تناولى لنظرية المعرفة خطاً فكرياً سبق أن دونته فى كتابى « مشكلة المعرفة » . أما فى الفصلين اللذين عالجت فيهما مشكلة الإستدلال الإستقرائى فقد استعنت بأفكار سجلتها فى كتابى « الاحتمال والدليل التجريبى » . ولا يسعنى إلا أن أتقدم بالشكر لدور النشر ماكميلان وبنجوين فى الموضوع الأول ، وماكميلان وجامعة كولومبيا فى الموضوع الثانى حين سمحوا لى بأخذ ما أخذته من هذه الكتب .

وقد حاولت فى كتابة هذا الكتاب ألا أكتب فقط لأولئك الذين يألفون المسائل التى تناولها الكتاب لكنى أكتب أيضاً مقدمة عن الفلسفة للقارئ العادى . وليس من السهل أن أحقق هذين الهدفين معاً ، لكنى بذلت كل ما فى وسعى من جهد .

أ . ج . إير

الكلية الجديدة

أكسفورد

٦ فبراير ١٩٧٣

الفصل الأول

قضايا الميتافيزيقا

(أ) الفلسفة والعلم

ما الفلسفة ؟ من الصعب الإجابة على هذا السؤال حتى لو سألناه للفيلسوف المتخصص ، وللحديث عن صعوبته دلالته ، وتوحى صعوبة الإجابة بغرابة الموضوع ، ذلك لأن هدف الفلسفة اكتساب المعرفة ، وإذا كانت هذه المعرفة بعيدة المنال فإن الفلسفة تشتمل على قضايا يرغب الفلاسفة فى إعلان صدقها ومع ذلك يبدو أن ليس للفلسفة موضوعات خاصة تدرسها . ماذا يمكن أن يدرس الفيلسوف بنفس الطريقة التى يدرس عالم الكيمياء تركيب الأجسام أو عالم النبات مختلف أنواع النباتات ؟

ومن الإجابات الممكنة أن نقول إن العلم المتشعب الفروع لا يدرس موضوعاً واحداً وإنما عدة موضوعات ، ولذلك قد يقال إن الميتافيزيقا تبحث فى تركيب الواقع ، وإن الأخلاق تدرس قواعد السلوك الإنسانى ، ويدرس المنطق قواعد البرهنة الصحيحة ، كما تكتشف نظرية المعرفة ماذا يمكننا معرفته . ليس هذا الجواب خاطئاً لكنه قد يكون مضللا ؛ فيهتم علم الأخلاق حقاً بالسلوك الإنسانى ، لكنه لا يصف هذا السلوك بنفس الطريقة التى يصفها علم النفس أو الاجتماع . يمكن أن يكون علم الأخلاق مرشداً بمعنى أنه لا يصوغ قواعد السلوك بقدر ما يوضح أسس هذه القواعد . وإذا كانت نظرية المعرفة تكتشف ما فى قدراتنامعرفته فليس المقصود بذلك أن تعطينا مثل ما تقدمه دوائر المعارف خلاصة عن مختلف وجوه المعرفة . وإنما تهدف نظرية المعرفة إلى إقامة معايير للمعرفة–معايير لتضع حدوداً لما يمكن معرفته . وسوف نرى فيما بعد أن نظرية المعرفة هى فى الأساس تدريب على التشكك ، وتوضيح لمحاولات الهجوم التى قصد بها إثبات أننا لا نعرف شيئاً . أما المنطق فهو حالة خاصة ، لأنه كعلم صورى يستوى

مع الرياضيات بحيث يصعب الآن تمييز احدهما من الآخر . لكن كلما تشبه
بالرياضيات أنفصل عن الفلسفة . قد تنشأ أسئلة فلسفية عن مباحث المنطق
٢ كما تنشأ عن الرياضيات ، لكنها ليست أسئلة فى إطار النسق المنطقى وإنما
أسئلة عن قيمة القضايا المنطقية وخصائص التصورات المنطقية ومشروعية
نماذج البراهين .

والخط الفكرى الذى يمكن التقاطه مما سبق هو أن الفلسفة متعلقة بالمعايير ، أى أنها تهتم بالنماذج التى تحكم استخدامنا للتصورات ، وتقويمنا للسلوك . ومناهجنا فى البرهنة ووزننا للأدلة . ومن الأشياء التى تقدمها الفلسفة القاء ضوء على المعايير التى تستخدمها فعلا ؛ كما نقارن بين هذه المعايير إذا تصارعت أو نقد تلك المعايير وإقامة معايير أخرى بديلة . لكن ها هنا نبدأ التعجل فى البحث ، لأننا قد نسأل أى هذه الموضوعات نعتبرها موضوع الفلسفة ؟ لا شك أن لكل علم معاييره الخاصة ، فلا يحتاج العالم الرياضى أن نخبره بالبرهان الصحيح . كما لا يحتاج العالم الطبيعى أن نقول له أى نظرية هى المقنعة ، أو متى يعطى لتجربة ما وزناً وقيمة ، ولدى المحامين مهارة فى الكشف عن الأدلة ، والمؤرخ قادر على إدراك قيمة مصادره . وإذن فماذا يضيف الفيلسوف إلى هؤلاء ؟ وبأى سلطة يتكلم ؟

إن أبسط جواب عن هذا السؤال هو أن نوضح ماذا تقدم الفلسفة فعلا فى أى فرع من فروعها ، ولذلك سوف أبدأ بالميتافيزيقا . تعنى كلمة « ميتافيزيقا » فى استخدامها الأصلى « بعد الفيزيقا » ، فقد كتب أرسطو كتاباً عن الفيزياء ، وكانت « ميتافيزيقا » هى ما أطلقها الشراح على الكتب التى أتت بعده فى قائمة كتبه . لكن هنالك اقتراحاً آخر لهذه التسمية وهو أنه قصد بالميتا فيزيقا — ما دامت تبحث فى نفس المجال الذى تبحث فيه الفيزياء — أن تتناول أسئلة لم يجب عليها كتاب الفيزياء . لكن ما هذه الأسئلة ؟ أتخيل معترضاً يرفض القول أن الميتافيزيقا تبحث فى تركيب الواقع ، لأن ذلك هو ما تبحث فيه العلوم الطبيعية ؛ وإذن فكيف تتجاوز الميتافيزيقا هذه العلوم ؟

قد يجاب عن هـــذا السؤال بطريقة سطحية إذا قلنا إن كلا من العلوم الطبيعية يتناول جانباً واحداً فقط من العالم ، أما الميتافيزيقا فتتجاوز ذلك وتتناول الواقع ككل . هـــذا حـــق ، بمعنى أن مجال الميتافيزيقا -- كيفما كان أمرها -- ليس محدداً بنفس الطريقة التي يتناول بها علم طبيعي موضوعه لكن إذا كان المقصود أن الميتافيزيقي يقوم بنفس العمل الذى يقـــوم به العالم

٣ وإن كان على نطاق أكبر -- فليس هـــذا وصفاً دقيقاً لما تفعله الميتافيزيقا عادة . بل لن يكون هذا مثيراً عما يقوم به الفيلسوف ، لأنه كيف يمكن للفيلسوف وصف العالم ككل بدون أن يصفه أجزاء ؟ إن أفضل ما يمكن أن يحققه هو تكديس دائرة معارف تضم كل النظريات والفروض المقبولة فى مختلف العلوم . وسوف يكون هذا عملا صعباً جـــداً ليقوم به شخص واحد بالإضافة إلى أنه لو قام بذلك إنسان فإن بعض ما يقدمه يصبح فى نهاية الأمر قديماً لا يؤخذ به ، ولذلك يجب أن يقوم بهذا العبء الصعب عـــدد من الفلاسفة . ولو تم ذلك لحقق الفلاسفة شيئاً مفيداً ، لكن يجب أن يوجد فى الميتافيزيقا غـــير مجرد جمع الأعمال العلمية .

وقد يقال إنى ظلمت الميتافيزيقا ، لأن ما يتوقع من الميتافيزيقى ليس مجرد جمع النظريات العلمية فى زمنه ، وإنما أن يؤلف منها صورة عن العالم ، وبذلك يحقق المثل الأعلى الهيجلى فى توحـــيد مختلف معارفنا فى تركيبة واحدة لكن الصعوبة فى هـــذا القول إن الحديث عن الصورة الكلية للعالم حديث عن شيء غير واضح . فقد يمكننا تصور هـــذه الصـــورة الكلية على النحو التالى : قد ينجح شخص ما فى تحقيق هـــدف اينشتين فى توحـــيد الفيزياء بتأليف نظرية تضم نظرية الكوانتم ونظرية النسبية . وبذلك نكون قد وصلنا أن العلوم الأخـــرى ردت إلى الفيزياء . حقاً لقد تحقق هذا الهدف إلى حد ما ، لأن هنالك ما يحملنا على الاعتقاد بأنه يمكن رد قوانين الكيمياء إلى قوانين الفيزياء ، واشتقاق قوانين علم الأحياء من قوانين الكيمياء ، فاذا أمكن اشتقاق قوانين علوم النفس والاجتماع من قوانين علم الأحياء ، فقد تحقق البرنامج

وإذا تحقق هذا المشروع فقد ننظر إلى النظرية الفيزيائية الأساسية — التي يمكن شرح كل شيء في ضوئها — على أنها تمدنا بصورة عامة عن العالم وما دمنا نفترض أن هذه النظرية سوف تكون بالغة التجريد، فقد تؤدي إلى صورة تخطيطية عامة، وهو مالا يمكن تجنبه، وحينئذ نحتاج إلى الرجوع إلى الموسوعات لكي نقدم تفصيلات محسوسة .

لكن لنا الآن أن نتساءل كيف نحدد ما إذا كان يمكن تنفيذ هذا المشروع قد توجد اعتراضات من حيث المبدأ على رد ما هو عقلي إلى ما هو فيزيائي، أو العضوي إلى اللاعضوي، وإننا نحتاج إلى جهد فلسفي لتدعيم هذا الرد،
وما ينشأ بعد ذلك من مشكلات سوف تكون مشكلات علمية . فلو أثبتنا ٤
أنه لا اعتراض على هذا الرد من حيث المبدأ فإنه سيكون من شأن عالم وظائف الأعضاء أن يقيم نظرية تفسر الحالات والعمليات العقلية في إطار الجهاز العصبي، وسوف يهتم عالم الكيمياء الحيوية بعبور الفجوة بين الكائنات العضوية واللاعضوية، أما الفيلسوف الميتافيزيقي الذي لا يمكن تدعيم نظرياته بالملاحظة فليس لديه شيء جديد يقدمه في هذا المجال .

وهنالك تصور آخر أكثر طموحاً للميتافيزيقا وينافس العلوم الطبيعية، وهو أنه بينما تتناول هذه العلوم الظاهر فقط فإن الميتافيزيقا تتناول الواقع الحقيقي، وقد سادت هذه الفكرة في الفلسفة الشرقية أكثر منها في الفلسفة الغربية : لكنها تظل جذابة لأولئك الذين ينظرون إلى الفلسفة على أنها تتجاوز العلوم، وأولئك الذين يربطون العلوم الطبيعية بالمذهب المادي الذي يكرهونه . لكن الصعوبة في هذا التصور هي أن نجعله مقبولا لدى العقل : نعم اعتدنا أن ننظر إلى الظواهر على أنه يمكن أن تكون خادعة، لكن حين نحللها نجد أنها لا تتعارض مع أي شيء آخر، وإنما قد تتعارض بعض الظواهر مع بعضها الآخر، فقد نفسر بعض الملاحظات على نحو يتعارض مع ملاحظات مقبلة، وإلى هذا الحد، إذا قلنا إن الواقع

الحقيقي خفي عنا فذلك يتعارض مع اكتشاف أن الأشياء ليست دائماً كما تبدو وإذن فما هي التجربة الممكنة التي تسوغ لنا أن نميز بين الظواهر ككل وواقع مختلف عنها ؟

(ب) تقويم التجربة الصوفية

سوف تكون الإجابة على ذلك السؤال هو أن هذه التجربة الممكنة هي التجربة الصوفية . يدعى الصوفي إن لديه ملكة خاصة تمكنه من رؤية ما يقوله لنا ، مثل القول أن الوجود روحي ، أو أن الزمن والمكان لا واقعية فيهما ، أو أن كل الأشياء إنما هي شيء واحد . لكن كيف نفهم هذه الأقوال ؟ لسنا نقصد القول إن للتجارب الصوفية قيمتها . يؤكد أولئك الذين عانوا هذه التجارب أنها وقعت لهم فعلا ، فنتساءل ما إذا كانت هذه التجارب تؤدي إلى معرفة ، وإذا كان كذلك فماذا تهدف
٥ إليه هذه المعرفة . فاذا كان لا معنى لما تهدف إليه هذه المعرفة أو أنها معرفة خاطئة ، إذن فلا أساس للقول انه يمكن إدراكها أو فهمها . يمكنك أن تقول — إذا أردت — أنه لا يمكن توصيل هذه المعلومات إلى من هو عاجز عن إستقبالها . لكن هذا القول يضع نهاية للحديث أو الحوار ، إذ طالما ليست أمامنا قضية مقبولة بيننا فلا معنى للمناقشة .

لكن هل المسألة بهذه البساطة ؟ للأديب هـ . ج ولز قصة عنوانها « أرض العميان » . يصور فيها رجلا شق طريقه إلى قرية منعزلة كل سكانها عميان ويجهلون أن من الممكن أن يكونوا مبصرين . يتذكر بطل القصة أن الشخص الذي يرى بعين واحدة يعتبر ملكا ويمكن أن يسود باقي السكان ، لكن ذلك الشخص وجد الآخرين يعاملونه على أنه ساذج لأنه لا يمتلك الإحساس بالسمع واللمس مثلهم . وحين يحاول إقناعهم بقيمة امتلاك البصر يظنون أنه حالم . أليست حالة الصوفي بالنسبة للناس الآخرين مثل نصف المبصر في أرض العميان ؟ هذه المشابهة مقنعة لكن بها عيباً ، ذلك لأن العميان يستطيعون اختبار صدق أحكام الرجل المبصر إلى حد ما

كان يمكن أن يصف ذلك المبصر أوضاع الأشياء وأشكالها وأحجامها على بعد . وقد يكتشف العميان باللمس أن أحكامه صحيحة . نعم لم يكن يستطيع أن يشرح لهم معنى الألوان ، لكنه يستطيع أن يعلمهم ترتيب الألوان كما تعلمها هو ، وذلك باستخدام آلة تقرأ بالسمع أو باللمس وتسجل اختلافات طول الموجه . نجد فى القصة المذكورة أن الرجل نصف المبصر ليس ماهراً فى هذه الاختبارات وأنه أيضاً عاجز عن إقناع العميان ، وأن هؤلاء يكتشفون أن ذلك المبصر لم يحاول إقناعهم بمعلومات جديدة عليهم ، وعلى الرغم من ذلك فمن السهل أن تتخيل التغيرات التى تحدث ويمكن أن يكون سابقاً عليهم فى إدراكها . ومن جهة أخرى ، ليس من السهل أن ترى تغيرات فى عالمنا يسبقنا الصوفى إلى معرفتها ، وليس من الواضح أن نضع تحت الاختبار ما يقوله الصوفى من أقوال . حقاً نحن لا نطالب منه أن يعطينا هذه الأقوال إذا كان لا يقول أن لديه معرفة تفوق معرفتنا عن العالم وإنما يقول برؤية لواقع آخر .

لكن أليس من الممكن منطقياً أنه يجب أن تنعزل معطيات البصر عن معطيات اللمس بحيث لا نعطى معنى للحديث عن رؤية نفس الأشياء التى نلمسها ، ولو كان هذا صحيحاً هل تصح المشابهة ؟ يمكن للرجل المبصر أن يدرك عالماً طبيعياً مستقلا لاخبرة للعميان به ، وكل ما يستطيع أن يعطيهم إياه بطريقة مقبولة هو أن ذلك العالم كان موجوداً ، والإحتمال الأكبر أنهم لن يصدقوه ، بل قد يقولون إنه يتحدث حديثاً لا معنى له ، وهنا نرى أنهم مخطئون .

أظن أنه يمكن قبول مقدمة هذه الحجة ، فمثلا يمكننى تصور أن بصرنا يؤدى وظيفته على نحو تكون كل الأشياء المرئية غير متاح لنا رؤيتها ، وقد يمكن تصور أن لكل هذه الأشياء خصائص تسند إلى الأشباح ؛ أو أنها جميعاً أشبه بالصور اللاحقة . يمكننا تخيل أننا نعيش فى عالم لمسى وغير مرئى فى أوقات اليقظة ، وفى عالم مرئى فى حالة الأحلام ، وإذا تطابق هذان العالمان سوف يكون ذلك عائقاً عن تصورنا للعالم ، وعلى أى حال لا حاجة بنا للتوغل فى هذه الخيالات .. ويمكننا الوصول إلى نفس النتيجة بأكثر بساطة

إذا أفترضنا وجــود مخلوقات تختلف عنا بحصولهم على حــاسة جــديدة تمدنا بعالم متسق لكن لا تمكننا من ربط هذا العالم بالعالم الذى نستطيع إدراكه حسياً . فاذا اعتقدنا أن لهــذه المخلوقات تلك الخــبرات ، أيكون لدينا سبب وجيه يدعونا إلى الشك فى أن لهــذه المخلوقات قــدرة على الإدراك ؟

يعتمد الجواب على هــذا السؤال على الطريقة التى توصف بها هــذه الخبرات . قد لا يقال لنا شئ ذو معنى عن مضمونها ، لكن قد يقال لنا ما إذا كان هؤلاء الذين يكابدون هــذه الخــبرات يتفقون فى فهمها وتفسيرها . يمكننا أن نبحث فيا إذا كانت هــذه المخلوقات تصنف هذه الخبرات كحالات ذاتية ، أو يعرفون مالا نعرفه عن خصائص الأشياء ، أو أنها خــبرات لأشياء لهــا وجــود فى مكان وزمن . قد نقبل القول فى أى من الحالتين الأخــيرتين أن هــذه الخبرات خــبرات معرفية ولا تختلف هــذه المسألة كثيراً عما تثيره تقارير الرؤى التى تسجلها حوليات جماعة البحث النفسانى . لا شك فى كثير من الحالات أن هــذه الخــبرات حدثت ولو أنه ازداد حدوثها فى القــرن التاسع عشر أكثر منها الآن
٧ وعلى أى حال يضع أغلب الناس هــذه الخبرات على أنها هذيان ، ذلك لأن هذا هو الفرض الذى يتفق مع صورتنا العامة عن العالم ، وأيضاً لأن الرؤى لم تسجل على أنها موضوع رؤية حسية منتظمة ، حتى عند أولئك الذين يدعون القدرة على رؤيتها . لو كان هنالك دليل على إمكان وصف من رآها لهــا بطريقة ثابتة ، لتوصلنا إلى الاعتقاد بواقعيتها .

والآن قد أصبح واضحاً أن ما نبحث فيه هنا هو ما إذا كنا قللنا من قيمة مختلف الأشياء التى يمكن أن توجد فى العالم . قد يكشف لنا امتلاك حاسة جــديدة أو قدرة خاصة على الرؤية عن وجــود الأشياء أو خصائصها ممــا لا نصل إليه بغير هــذه الطريقة . وعلى أى حــال ، لا يلزم عن

ذلك أن تصورنا السابق للعالم ناقص ، ولا يلزم أننا أخطأنا فى إسنادنا واقعاً إلى أشياء سبق لنا التعرف عليها أو حتى أنها أقل واقعية مما فى قدرتنا إدراكه ولذلك فهذه المواقف الخيالية لا تخدم الصوفى الذى يرغب فى الإقلال من شأن العالم المادى بمقارنته بعالم روحى يفترض أنه ينكشف له . ومن الواضح البين أنه لا توجد خبرة مهما كانت عميقة — يمكن أن تقيم قضايا مثل قولنا إن العالم روحى أو إنه لا واقع للزمن والمكان أو إن الأشياء التى تبدو متباينة إنما هى فى حقيقتها متشابهه . فلكى نحصل على هذه النتائج يجب أن نصوغ معياراً دقيقاً للواقع ، كما يجب أن نقدم حجة تؤدى إلى القول إن الأشياء التى نعتبرها واقعية ليس حقيقة كذلك .

(ج) الظاهر والحقيقة : بعض المواقف الميتافيزيقية

لكى نكون منصفين للميتافيزيقيين ، ننظر فى سعيهم لإقناعنا أن العالم هو فى الحقيقة مختلف عما يبدو لنا ، ولذلك تقول نظرية المثل عند أفلاطون الذى قد يكون رفضها فيما بعد أن العالم كما يبدو لنا بالحواس مباين لعالم
٨ المثل الذى ندركه بعقولنا (١) . تأتى الأشياء وتذهب فى عالم الحس ، ولها خصائص تختلف باختلاف الأوقات ، إذ لها خصائص الكبر والصغر فى نفس الوقت ، وتتغير حين تتعلق بأشياء أخرى . أما المثل التى يمكن القول إنها الخصائص المشتركة — وسماها الفلاسفة من بعد بالكليات — فإنها توجد وجوداً أزلياً ولا تقبل التغير . ولذلك فإن صفة الحمرية تقوم — فى هذه النظرية — مستقلة عن حدوثها فى العالم المحسوس وكذلك صفة الحمرة مهما غيرت الأشياء المحسوسة ألوانها ؛ ونقول نفس الشئ عن مثال المنضدة بصرف النظر عن وجود المناضد فى الواقع . وتحدد المثل ماهية الأشياء المدركة وتشارك هذه الأشياء فى واقعيتها بقدر ما تشارك المثل ويقوم فضل المثل عند أفلاطون على ثباتها وكونها

---

(١) انظر محاورة فيلون ومحاورة الجمهورية : الأبواب من الخامس إلى السابع .

موضوعات الذهن لا الحس . أما فيما يختص بجعل هـذه الصفات علامة على الواقعية والحقيقة فمسألة أخرى .

وعلى الرغم من أن الفلاسفة العقلانين فى القرن السابع عشر مختلفون فيما بينهم وعن أفلاطون فى تصورهم للعالم ، فإنهم يتفقون مع أفلاطون فى القول بأن معرفة الطريقة التى توجد بها الأشياء تقـوم على تدريب العـقل الخالص وليس بطريق الإدراك الحسى . ومن بين هؤلاء الفلاسفة العقلانين ديكارت وسبينوزا وليبنتز . كان ديكارت أقلهم فى النزعة الميتافيزيقية ما دامت صورة العالم التى وصل إليها نتيجة دراسـة للفـيزياء المعاصرة له . وينفرد ديكارت بافتراض أنه يمكن الوصول إلى النتائج العلمية باستنباط منطقى خـالص من مقدمات بديهية واضحة بذاتها . ومن جهـة وأخرى ، نجد سبينوزا — رغم تأثره بديكارت — يؤلف نسقاً لا يمـكن إعتباره نظرية علمية . فحين نظر إلى تصور الجـوهر رأى أنه قادر على إستنباط وجـود جوهر واحد فقط سماه « الله أو الطبيعة » ، ورأى أن الفكرة الشائعة عن الله وأنه علة متعالية على الطبيعة فكرة متناقضة ، كما رأى أن صفتى الامتداد والتفكير — اللتين رأى ديكارت فى ثنائيته أنهما خاصتان للمادة والعـقل — صفتان لذلك الجوهر الفريد ، ورأى سبينوزا أخـيراً أن كل شئ فى الطبيعة محدد مجبور جـبرية صارمة . ولقـد نظر ليبنتز أيضاً فى تصـور الجـوهر لكنه توصل إلى إستحالة وجـود جوهر واحـد فقط وإنما يوجد عـدد لا متناه من الجواهر (١) . أفترض ليبنتز — انطلاقاً من الأساس المنطقى بأن
٩ المحمول فى كل قضية حملية صادقة محتوى فى الموضوع — أن كل جـوهر وقد سماه موناد قائم بذاته ، بمعنى أن طبيعته هى التى حـددت كل خصائصه ويلزم عن ذلك أن المونادات لا تتبادل التأثير أو تتفاعل . وإنمـا كل منها يصور الكون كله من زاويته الخـاصة بفضل التناسق المحدد منذ الأزل ، وهذا فعل الله خالق العالم . ولقد اختلف ليبنتز عن سبينوزا فى قوله إنه

---

(١) أنظر كتابه مونادولوجيا .

قادر على البرهان على أن الله خالق ، بينما رأى سبينوزا أن القضية « الله الخالق موجرد » ، قضية متناقضة .

ولقد كان ديكارت وليبنتز رياضيين مثل أفلاطون ، كما شاركهم سبينوزا فى الاعتقاد بأن المذهب الميتافيزيقى يجب أن يصاغ فى صورة برهان رياضى وضرورة منطقية ، وهذا من خصائص الرياضيات ، فقد ألف كتاب « الأخلاق » — كتابه الأساسى — فى صورة رياضية : قضاياه الميتافيزيقية مرتبة فى صورة تعاريف وبديهيات ومبرهنات ولقد لعب الاهتمام بالرياضيات فى صورة أخرى دوراً أساسيا فى القرن التالى فى فلسفة كانط. لم يكن كتابه « نقد العقل الخالص » موضوعاً فى صورة هندسية ، كما أن كنط لم يعتقد بتشابه بين قضايا الميتافيزيقا وقضايا الرياضيات بل على العكس نجد أن من أهم مواقفه بيان خطأ الفلاسفة العقلانيين حين افترضوا أن بإمكانهم اكتشاف طبيعة الأشياء بنشاط ذهنى مجرد ، وأراد هو البرهان على أن العقل يقع فى المتناقضات إذا تجاوز الخبرة الممكنة . وفى نفس الوقت بدأ كانط بافتراض أن قضايا الرياضيات — مثل بعض القضايا الأخرى كقانون العلية الكلية — قضايا تركيبية قبلية ، وقصد بذلك أنه يمكن معرفة صدقها الضرورى دون التجاء إلى الخبرة ودون برهان عليها من قانون عدم التناقض وحده . وكان هدفه الأساسى ، بيان أن ذلك ممكن ، حين أجاب أننا نعرف صدق هذه القضايا لأن ذلك أمر ضرورى فى عالم يكون موضوع خبرتنا . ولذلك رأى أن قضايا الرياضيات صادقه على أساس ما لدينا من حدوس المكان والزمن ، كما رأى أن العالم الذى نعرفه يتسق وهذه الحدوس لأننا طبعنا هذه الحدوس عليه كشرط قبلى لإدراكه .

١٠ ولنفس السبب افترض أن العالم يجب أن يطابق التصورات الأكثر عمومية وسماها مقولات : وتفرض عقولنا هذه المقولات على العالم كشرط قبلى لإدراكه وإذن فالعالم الذى نعرفه فى نظر كانط — من خلقنا إلى حد ما ، ويمكننا استنتاج أن لدينا المادة الخام التى تتخذها هذه

المقولات ، أما الأشياء كما هى فى ذاتها مستقلة عن تدخلنا فيها فأمر بعيد عن معرفتنا .

لم يلعب التميز بين الأشياء كما تبدو وكما هى فى ذاتها دوراً هاماً فى مذهب كانط لأنه لم يقل شيئاً عن طبيعة الأشياء فى حقيقتها ؛ ولذلك مال الفلاسفة من بعده إلى رفض فكرة الأشياء فى ذاتها ، وتصوروا الحقيقة ذاتها على أنها تشارك الفكر . فقد قدم هيجل تاريخ العالم على أنه تقدم أو تطور روحى ، وهو التطور الضرورى الذى سماه بغموض « الفكرة المطلقة » . وقد اختلف كارل ماركس عن هيجل حين احتفظ الأول بالاعتقاد فى التطور التاريخى الضرورى لكنه إستبدل القوى المادية بالروح عند هيجل ؛ أما أتباع هيجل من الإنجليز الذين سيطروا على المسرح الحلى فى نهاية القرن التاسع عشر فقد احتفظوا بالإعتقاد إن الوجود روحى لكنهم رفضوا فكرة التقدم الزمنى . لذلك أعلن برادلى ومكتجارت - أكثر الهيجليين الجدد أهمية - أن المكان والزمن والمادة ليست حقائق ما دام تصورنا لها ينطوى على تناقضات لا يمكن تفاديها . أخذ مكتجارت وجهة النظر القائلة أن ما نظن أننا ندركه إدراكاً حسياً من أشياء فى علاقات مكانية زمنية هى فى الواقع نفوس غير مادية تتأمل إحداها الأخرى تأملا أبدياً بحب روحى (١) . أما برادلى فقد رأى أن الواقع مؤلف من المطلق - وهو كل الخبرة لا يتميز فيها شىء عن آخر - ويمكن وصفه بلغة غامضة فقط حيث أن أى وصف محدود يجرد جزءاً معيناً من الوجود سوف يكون وصفاً خاطئاً لأن الوجود فى طبيعته كلى (٢) .

ليس غرضى مناقشة هذه المذاهب الميتافيزيقية بتفصيل . ولو أنى سوف أتعرض لها فيما بعد حين أتحدث عن الكائنات المجردة مثلما اعتقد أفلاطون . وحين أتحدث عن المسألة التى أثارها كانط ما إذا كان

---

(١) أنظر كتابه « طبيعة الوجود » .

(٢) أنظر بوجه خاص كتابه « الظاهر والحقيقة » .

هنالك معنى للحديث عن الأشياء فى ذاتها مستقلة عن علاقاتها بالطريقة التى تتصور بها الأشياء . أما النقطة التى أنوى الآن التعرض لها فهى ما إذا كانت هذه الأعمال الميتافيزيقية الطموحة ممكنة : كيف يمكننا أن نحدد بالعقل وحده أن العالم مختلف تمام الإختلاف عما يبدو لنا ؟ ١١

من الواضح أن هنالك خطأ ما فى محاولة تفسير العالم فى نسق استنباطى ، يلزم كل شيء فيه لزوماً منطقياً عن مجموعة من المبادىء الواضحة بذاتها . لكن ما هذه المبادئ ؟ إذا قيل ان هذه المبادئ واضحة بذاتها فيجب افتراض أنها مبادئ مجردة مثل مبادئ الرياضيات البحتة والمنطق الصورى ، أو على الأقل يجب أن تقيم علاقات بين التصورات ، وحينئذ كيف يمكن أن تنشأ عنها معلومات نشتقها من الخبرة أو تمدنا ببديل مقبول عنها ؟ ونحن لا ننكر هنا أنه يمكن صياغة النظرية العلمية فى صورة نسق إستنباطى : فإذا كان النسق محكماً منطقياً فنحن على ثقة بأنه إذا كانت توجد أشياء تتطابق ومقدماته فإنها تتطابق ونتائجه ، وإنما نقصد أننا لا نستطيع أن نعرف بطريقة قبلية ما إذا كانت توجد أشياء تتطابق مع المقدمات ، يجب أن نكتشف هذه الأشياء فى نهاية المطاف بملاحظات . وكلما أمكن للنسق الاستنباطى أن يقدم لنا مضموناً تجريبياً . كانت هذه الفروض التجريبية مختفية فى صورة بديهيات أو تعريفات . خذ مثالا . تعتمد فلسفة سبينوزا بوجه عام على تعريف الجوهر كشيء يحوى فى ذاته سبب وجوده ، وعلى البديهية القائلة إذا لم يحو شيء ما فى ذاته سبب وجوده فيجب أن يوجد سبب وجوده فى شيءآخر . لكن لو كان ممكنا أن شيئاً ما — غير الكائنات المجردة البحتة — يجب أن يحوى فى ذاته سبب وجوده ، يجب أن يكون هذا الشى واقعياً تحدده التجربة ، وبالمثل إذا وجدنا شيئاً لا ينطبق عليه هذا الشرط فيصبح سبب وجوده شيئاً آخر نكتشفه بالتجربة .

قد لا يكون هذا مثالا جيداً لأن الشرط الذى يضعه سبينوزا لوجود الجواهر لا يمكن تحقيقه كذلك لأنه قصد بالسبب أساساً منطقيا ، ولا يوجد شئ محسوس يمكن أن يحوى أساساً منطقياً لوجوده ، بمعنى أنه يمكن إستنباط واقعة وجوده من مجرد وصف خصائصه . ويقال إن الله هو الاستثناء الوحيد لهذه القاعدة لكنى سوف أذهب فيما بعد إلى خطأ هذا
١٢ الاستثناء وموضوع شائك أن نتساءل ما إذا كان يمكن لشيء ما أن يكون أساساً منطقياً لوجود شئ آخر ، حيث أنه يعتمد على الطريقة التى يوصف بها ذلك الشئ ؛ فمثلا لا توجد ضرورة منطقية فى وجوب أن يكون شخص ما مدينا ، لكن إذا كان يوصف كذلك بصدق ، فقد لزم وجود الدائن منطقياً . أظن أنه يمكن أن يقال إنه إذا كان يوجد شيئان يتميزان فى وضعهما المكانى والزمنى فيجب أن يكون من الممكن وصف أحدهما دون إشارة إلى الآخر ، ولا يعنى هذا أنه لا يوجد سبب لماذا يوجد أى منهما . ولعل النقطة الأساسية هنا هى ما كان هيوم أول من وضحها وهى أن العلية — كعلاقة تقوم بين حادثتين متميزتين — ليست علاقة منطقية .

وحينئذ نعترض على محاولة سبينوزا تصوير العالم دون اللجوء إلى أى تجربة ، بقولنا إنه كان يضع إطارا لا يناسب العالم . وعلى أى حال لا يمكننا افتراض أن هذا الاعتراض ينطبق على أى تصور آخر للعالم . لسنا نريد القول أنه لا يمكن تحديد شئ ما قبليا ، فمن العبث أن نحاول عزل العالم كما هو كائن عن العالم كما نتصوره ، ومن الممكن أن نقدم أنساقاً تصورية مختلفة . لكن يمكننا فقط نقد نسق من زاوية نسق آخر . لا يمكننا عزل أنفسنا عنها جميعاً ونقارنها بعالم لا نراه من أى إطار تصورى على الاطلاق . ولذلك فإن ميل العالم إلى إثارة دهشتنا تحدده الأطر العامة للمناهج التى نستخدمها فى وصفه . بل يمكننا القول إن قوانين المنطق تقبل المناقشة ، على أساس وجود عدة أنساق منطقية ، كما أن هنالك عدة أنساق هندسية ، ورغم ذلك فمن الضرورى أن أى نسق منها يجب أن يشتمل على مبدأ من مبادئ الاتساق . فقد يكون لدينا نسق لا نتناول الصدق والكذب فيه على

أنه أمر حاسم ، فقد نختار الحديث عن قضية ما — في بعض الحالات — على أنها صادقة وكاذبة معا : وهذه إحدى الطرق التي نقسم بها عمليات التغير : ويذكرنا هذا بما يسمى المنطق الهيجلي لكننا نسمح بعدة تقسيمات في مجال الصدق وبصرف النظر عما نعطيها من أسماء ، فلا نزال نقول إنه إذا وضعنا قضية ما في نسق معين فقد لا نضعها في نسق آخر . نجد في أي
١٣ لعبة أن الحركات الممكنة متعددة حسب رغبتك لكن إذا قمت بحركة ما فأنت قمت بها ولم تقم بغيرها ولن تكون هنالك لعبة إذا لم تتميز الحركات . ولذلك فالسبب الذي من أجله لا يمكن للعالم أن يتعارض مع قوانين المنطق كيفما كان أمرها — هو أن هذه القوانين تحدد ما يمكن حدوثه وذلك بتحديد ما يمكن وصفه . ولذلك قال فتجنشتين في « المقالة » : « يقال عادة إن الله يخلق أي شيء ما عدا ما يتعارض مع قوانين المنطق — ذلك لأننا لانستطيع أن نقول ماذا يكون عليه حال عالم غير منطقي (١) . »

إن النتيجة التي وصلنا إليها الآن هي أن التصورات التي نطبقها على العالم مادامت تتسق وقواعد المنطق — يجب أن تكون متسقة مع ذاتها ، أي لا تؤدي إلى تناقض ، ويبدو هذا مطلباً متواضعاً ، لكن قال الهيجليون الجدد أن كل تصوراتنا تقريباً لا تحقق هذا المطلب ، لأن أساس قولهم إن المكان والزمن والمادة أشياء غير واقعية هو أن أفكارنا عن تلك الأشياء متناقضة . ولقد دعم برادلي هذا الموقف على أساس اعتقاده أن هنالك دوراً منطقياً في القول بوجود علاقات بين مختلف الحدود : إذا دخلت العلاقة في وجود أطرافها فقد اندمجت معها في كل واحد بحيث لا يمكن تجريد إحداها عن الأخرى مستقلة عنها ، وإذا لم تدخل العلاقة في وجود أطرافها فقد أصبحت طرفاً جديداً بلا رباط معقول مع تلك الأطراف ولقد استثنى برادلي موضوعات العلم والموقف العام للإنسان من الوقوع في هذا الدور حيث سمح بالقول إن الأشياء التي يبدو أننا ندركها حسياً على أنها في علاقات مكانية زمنية لها درجة من الواقعية بقدر ما هي ظواهر ،

---

(١) فتجنشتين : « مقال فلسفي منطقي » ترجمه بيرز ومكجينس ٣,٠٣١ .

لكنه أصر على القول إن هـذه الأشـياء ليست الحقيقة بالمعنى الدقيق .

وليس من السهل للأسف أن نرى قيمة هـذا الاستثناء . فليس من الواضح ماذا نعني بالحديث عن درجات الواقعية ، لأن أى شئ إما أن يكون له واقع أو ليس له واقع ولا يوجد أمر وسط . نعم قد تقـول عن شخصية ما فى قصة إنها قوية قليلا أو كثيراً ، لكنها تظل شخصية فى قصة مهما أعطيتها قوة وحياة : لا توجد مرحلة يمكنك أن تجعل هـذه الشخصية بها شخصاً واقعياً حقيقياً . وليس من الواضح أيضاً ماذا نعنى حـين يقـال إن شيئاً ما واقعى كظاهر أو أن له وجـوداً حقيقياً من حيث هـو ظاهرة . إذا كان
١٤ المقصود أن الشئ يبدو فعلا فى الواقع فإننا نستنتج أنه واقع وحـق رغم قولنا إن من الممكن أن يبدو لنا فى صورة مختفية ، وإذا كان المقصود أن الشئ يبدو أنه واقع إذن فالنتيجة هى أنه ليس واقعياً . يبقى أحتمال أخـير وهو أن كلمة « واقعى » تستخدم هنا بمعنى خاص يلزمنا شرحه .

يبدو أن ما يقوله برادلى من أن الظواهر ليست واقعاً حقيقياً دون تفصيل لهذا القـول يلزم عن اعتقاده إن التصورات التى تتناول هـذه الظواهر متناقضة ، ذلك لأنه إذا كان تصورنا مناقضا لذاته فليس له تطبيق ، وبالتالى لا ينطبق عليه أى ظاهر من الظواهر . كل ما يمكن قوله هو أن شيئاً ما يصبح ظاهراً بمعنى أنه يمـكن أن يكون له تطبيق طالمـا لا نجـد فى ذلك تناقضـا ، لكن غـير مقبول أن يقـال إننـا نخطئ حـين نظن أننا ندرك الأشياء فى علاقات مكانية زمنية ، لأنه إذا كانت تصورات المكان والزمن تصورات متناقضة لذاتها فلن يوجد شئ لنتحقق أنه الإدراك الخاطئ : أى لن يكون للتصور مضمون مقبول لدى العقـل . ولذلك تقول النظرية إن عالم الظـراهر إنمـا هو صورة مستترة لواقع عميق ، لكن ما لم يكن ا و ب معاً يطابقان وصفاً متسقاً فلا معنى للقـول إن ا يتستر أو يختفى مثل ب .

وإذا كان ذلك كذلك فلم ينجح الميتافيزيقيون فى تدعيم فكرة الظاهر. إن ما نحن فى حاجة إليه أن نسأل كيف يظن هـؤلاء أنهم قادرون على رفض

الظاهر : أليس من العبث أن نقول إن المكان والزمن والمادة ليست لها وجود حقيقى ؛ إذا أخذنا ذلك الموقف مأخذ الجد فيلزم — كما أشار إلى ذلك جورج مور (١) — أنه لن يحدث شئ قبل أو بعد أى شئ آخر ، فمثلا لا نستطيع أن نقول إن ميلاد الإنسان يسبق وفاته ، ولا شئ يمكن أن يتحرك . أو أنه لا توجد مسافة بين رأس شخص وقدمه ، بل سوف يلزم أيضاً — كما لاحظ مور — أنه لو كانت تلك النظرية المثالية صحيحة فلا يمكن أن يتبعها أى فيلسوف . ذلك لأن الفلاسفة بشر لهم أجسام مادية وتقال نظرياتهم فى أمكنة معينة وأزمان معينة . وبالمثل لو كان زينون على حق فى تقريره تناقض فكرة الحركة لما استطاع تقريرها لأن ما قاله أو كتبه محتاج لحركة جزء من جسمه .

يبدو أن مثل هذه الاعتراضات على النظرية المثالية فى المكان والزمن سطحية إلى حد ما ، لأن الميتافيزيقيين الذين ينادون بهذه المواقف المثيرة لا يمكن أن يكونوا قد أنكروا أبسط الوقائع . لكن كيف نأخذ تلك النظريات ؟ أن أفضل طريقة للإجابة عن هذا السؤال هو أن نناقش بعض حججهم .

(د) الزمن والحركة : بعض الحجج الميتافيزيقية

هيا نبدأ بمناقشة الحجة التى أراد مكتجارت بها إثبات عدم واقعية الزمن (٢) . بدأ مكتجارت بملاحظة أن لدينا طريقتين لترتيب الحوادث فى زمن ، نقول عنها إنها ماضية أو حاضرة أو مستقبلة ، كما نتحدث عنها أيضاً فنقول أن أحداها حدثت قبل الأخرى أو بعدها أو متزامنة معها ، ثم يقول إن الطريقة الأولى لا يمكن ردها إلى الثانية مادامت هذه لا تشترط مرور الزمن . يمكن لحادثة ما أن تكون مستقبلة وحاضرة وماضية بينما لا يوجد تغير فى علاقاتها الزمنية مع حوادث أخرى . يمكن لأى حادثة

(١) فى مقاله « دفاع عن الموقف العام » ضمن كتابه « الأبحاث الفلسفية » .

(٢) أنظر كتابه « طبيعة الوجود » جـ ٢ فقرات ٣٢٩ - ٣٣

أن تسبق أى حادثة أخرى فى أى وقت . ولذلك لكى تفهم تصور الزمن يجب استخدام محمولات الماضى والحاضر والمستقبل ، لكن حينئذ يرى مكتجارت أننا وقعنا فى تناقض ، لأن هذه المحمولات لا يتسق بعضها مع بعض ومع ذلك نفترض أنها تصدق جميعاً على كل حادثة .

ونعترض على هذه النظرية بالقول إن هنالك تناقضاً حقاً إذا افترضنا أن هذه المحمولات تصدق معاً على حادثة واحدة بعينها ، لكننا لا نقوم بهذا الفرض أبداً ، وإنما نطبق على الحادثة إحدى هذه المحمولات . لقد درس مكتجارت هذا الاعتراض ورد عليه بقوله إن الاعتراض يتجنب التناقض على حساب إيقاعنا فى أغلوطة التسلسل اللانهائى . نقول عن حادثة ما إنها حاضرة وإنها حدثت فى مستقبلها وسوف تكون ماضية ، ويعنى هذا عند مكتجارت أن الحادثة حاضرة فى زمن حاضر ، ومستقبلة فى لحظة ماضية ، وماضية فى لحظة مستقبلة ، لكن تنشأ نفس الصعوبة فى حالة تلك اللحظات ، إذ أن كل لحظة منها جددتها المحمولات المتعارضة للماضى والحاضر والمستقبل . قد يمكننا تجنب التناقض مرة أخرى بالقول عن هذه اللحظات أنها حاضرة فى لحظات حاضرة ، وماضية فى لحظات حاضرة ومستقبلة ، ومستقبلة فى لحظات ماضية وحاضرة ، لكن تقوم نفس الصعوبة فى هذه السلسلة الأخيرة إلى مالا نهاية .

يبدو أن هذه النظرية سفسطة لكنها تضع أمامنا مشكلة حقيقية .

١٦ يبدو لى أن هنالك طريقتين فقط لمواجهة هذه المشكلة : الطريقة التى أميل إليها هى رفض القول إن محمولات الحاضر والماضى والمستقبل لا يمكن ردها إلى محمولات الترتيب الزمنى ، وإذن حين نقول عن حادثة ما إنها ماضية أو حاضرة أو مستقبلة نقصد أنها حدثت قبل حادثة أخرى أو بعدها أو متزامنة معها وقت حديث المتكلم ، وطبقاً لهذا الموقف يتألف انسياب الزمن من شئ غير زمنى وهو أن الحوادث مرتبة فى مجموعات فى إطار علاقة السبق . أما انتقال الحادثة من مستقبل إلى حاضر إلى ماض فإنه يعبر عن اختلاف الزمن النسبى عن الزمن الذى نصفه . ويؤدى هذا

التحليل إلى رد الزمن إلى المكان ، ولذلك يعترض بعض الفلاسفة على هذه النظرة إلى المكان والزمن ، لأنهم يحسون أن نهر الزمن يتحول بطريقة ما إلى بركة راكدة حسب هذه النظرة .

أما الطريقة الثانية لمواجهة النظرية المثالية فإنها تعلن أن الحاضر ليس خاصة تصف حادثة ما تحدد لنا لحظة يمكن أن توصف ذاتها بأنها حاضرة أو ماضية أو مستقبلة وإنما خاصة تشير إلى حدوث شئ الآن ويمكن تحديدها بالإشارة . وحينئذ يمكن تعريف الماضي والمستقبل بعلاقاتهما مع الحاضر ، ولا يوجد هنا تراجع إلى الوراء لأن الآن ترتبط بسياق راهن دائماً . لا نسأل متى يحدث الآن : إذ يحددها استخدامنا للكلمة . لكن عيب هذه الطريقة على أى حال هو أنها تقدم عنصراً ذاتياً أساسياً فى صورتنا عن العالم ، ويلزم عن ذلك أنه إذا أمكن وجود ملاحظ خارج حلقات الزمن فإنه لن يستطيع وصف الوقائع الزمنية (١) ، فلكى أصفها يجب أن أضع نفسى فى الصورة ، أى أن أكون ملاحظا مندمجاً فى مسيرة الزمن .

لقد رأينا الآن أنه بينما لم يبرهن مكتجارت على أن الزمن ظاهر لا واقع له ، بمعنى بيان أن كل أحكامنا عن الزمن أحكام خاطئة . فإن نظريته تلقى ضوءاً على تصور الزمن ، إذ تجعلنا نقف أمام بديلين ، إما رد الزمن إلى المكان وحينئذ لا نستطيع فهم سير الزمن ، وإما وصف الوقائع الزمنية فى إطار ذاتى لا مفر منه . نلاحظ أن نظرية مكتجارت نظرية هدامة إذ لن نستطيع معها إختيار أحد البديلين السابقين ، كما أنها تبين أن تحليل الواقعة الزمنية ليس أمراً سهلاً كما نتمنى . .

١٧ إن المثل الثانى الذى سأتناوله هو مفارقات زينون . عاش زينون الإيلى فى القرن الخامس قبل الميلاد ، وكان تلميذ بارمنيدس أقدم الفلاسفة الذين يؤثر عنه قوله إن الوجود واحد . رأى بارمنيدس إن العالم مادى ومحدود ووصفه بأنه أشبه بكتلة دائرية تامة الاستدارة ، وأكد أنه لا يوجد فيه

---

(١) تشارلز مايكل دامت : « مكتجارت والزمن » ، المجلة الفلسفية عدد أكتوبر ١٩٦٠ .

تمييز ولا تنوع على أسس منطقية . ويلزم عن ذلك أن لا شيء يتحرك وهذه هي النتيجة التي أرادت إقامتها مفارقات زينون .

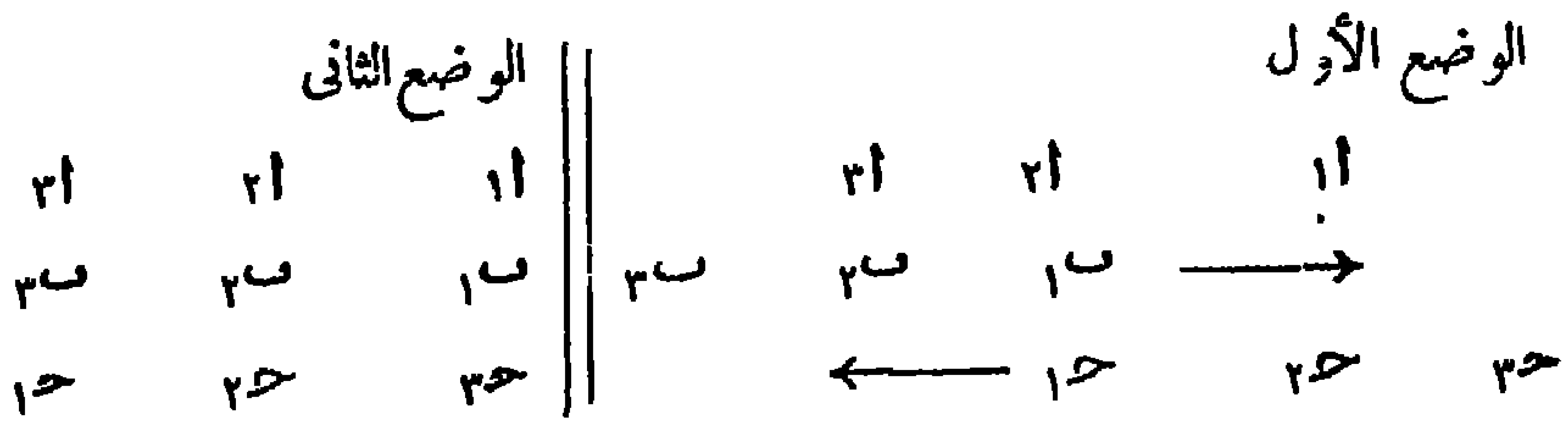
يمكننا بسهولة بيان أن هذه النتيجة فاسدة ، كما سبق القول ، لكن سوف تصبح المشكلة أقل بساطة إذا نظرنا إلى الخطوات التي أدت إلى النتيجة ، لا إلى النتيجة ذاتها . ينقل لنا أرسطو الذي كان أول من نقل الينا في كتابه « فيزيقا » مضمون نظرية زينون أن هذا دون أربع حجج شديدة الترابط ، وأشهرها مفارقة أشيل والسلحفاه ، وقصد بها أن تبين لنا — لا أن الحركة مستحيلة — وإنما نقع في الخطأ إن قبلنا ما يبدو أنه واضح وهو أن الأسرع في العدو يسبق الأبطأ . يقول زينون هنا أنه لكي يسبق أشيل السلحفاه التي بدأت الحركة قبله ، فلابد أن يصل أولا إلى النقطة التي بدأت بها السلحفاه ، لكن السلحفاه في ذلك الوقت سوف تكون تحركت إلى الأمام ، وحين يصل أشيل هذه النقطة الثانية تكون السلحفاه قد تقدمت خطوة أخرى ، وهكذا إلى مالا نهاية .

وقد استخدم زينون نفس الحجة في المفارقة المعروفة بالقسمة الثنائية حين يقول إن أي مسافة لا يمكن عبورها ، لأنك كي تعبرها فمن الضروري أولا أن تعبر نصفها ، ولكي تعبر هذا النصف يجب أولا أن تعبر الربع ، ولكي يتم ذلك يجب أن تعبر الثمن ، وهكذا إلى غير نهاية .

وتسمى المفارقة الثالثة مفارقة السهم ، حيث يكشف زينون عما يبدو أنه تناقض في القول إن السهم الطائر يجب أن يكون ثابتاً بلا حركة دائماً ، وتعتمد هذه المفارقة على ربط الأمكنة بالأزمنة ، ويفترض زينون أنه إذا احتل جسم ما عدة أمكنة في فترة زمنية معينة ، فإن هنالك فترات زمنية أقصر يحتل الجسم أثناءها كل فترة من تلك الفترات ، لكن في كل من هذه اللحظات الزمنية سيكون الجسم في نقطة مكانية مقابلة ، وبالتالي لا يتحرك الجسم وإنما يكون ثابتاً في مكانه .

١٨ ولقد كانت مفارقة السهم ضئلى لمفارقة الملعب ، التي لا يمكن فهمها كما عرضها أرسطو ، ونحاول بهذه المفارقة بيان أن « نصف أي فترة زمنية مساو

لضعفها » أى مساو لكل الفـــترة » (١) ، وهنا يطلب منا أن نتخيل الملعب محتويا على ثلاثة صفوف متساوية من الأشياء ، وأن أحد هذه الصفوف ساكن لا يتحرك بينما الصفان الآخران يتحركان بسرعة واحدة مطرده فى اتجاهين متضادين ، وأن هذين الصفين يمران بالصف الثـــالث الساكن فى وقت واحـــد ولذلك توجد لحظة تلتقى فيها الصفوف الثلاثة ، ويمكن تصوير ذلك برسم بيانى (٢) :



والآن هيا نهتم بالإنتقال من الوضع الأول إلى الثانى ، لكى يتم هذا التغير فان ب١ و ب٢ و جـ١ و جـ٢ ، وهى الأعضاء الأساسية فى الصفوف المتحركة يجب أن تمر فى كل حالة بعضو من أعضاء الصف الساكن . لكن كلا من ب١ و ب٢ يجب أن تمر فى نفس الوقت بعضوين من أعضاء جـ ، وأن جـ١ و جـ٢ يجب أن تمر بعضوين من أعضاء ب . هيا ننظر إلى كل شىء على أنه يحتل نقطة فى أى لحظة . ولذلك حين تكون حركتها مطردة نفرض أن تستغرق الباءات والجيمات فترات زمنية متساوية لكى تمر على أى شىء معطى . لكن حينئذ نقع فى تناقض وهو أنها تمر بشيئين فى لحظة واحدة بينما نفرض هـــذه الباءات والجيمات تمر بشىء واحـــد فقط .

هـــذه الحجة أقل الحجج الأربعة إقناعاً ما دامت تعتمد على المسيرة المتناقضة التى تأخذ الباءات والجيمات على أنها فى حركة حين تمر بأعضاء الصفوف الأخرى ، وتأخذ أيضاً هـــذه الباءات والجيمات على أنها ساكنه

(١) أرسطو : فيزيقا : ٩ ، ٢٣٩ ب ٣٣ .

(٢) الرسم مأخوذ من عرض برتراندرسل للمفارقة فى كتابه « معرفتنا بالعالم الخارجى » الفصل الخامس .

حين تمر عليها الصفوف الأخرى . لا يوجد تناقض فى القــول أن الدرجــة النسبية لحركة الباءات والجيمات . كما تقيسهادرجة تناقض المسافة بينهما ـــ ضعف حركتها بالقياس إلى الألفات الساكنة . ورغم ذلك فى الحجة مأزق حقيقى. هيا نفرض أن الأشكال السابقة تمثل وضع الصفوف فى لحظتين متعاقبتين وقد نظن الفرض مشروعاً مادمنا نستطيع وضــع الألفات متجاورة إذا أردنا ، ونسلم بأنها تأخذ لحظة واحدة لتمر على كل أعضاء ا . فى اللحظة
١٩ الأولى نجد أن جا مضادة لـ ب١ ، وفى اللحظة الثانية تكون مضادة لـ ب٣
لكن هل تمر بـ ب٢ ؟ لا توجد أى لحظة زمنية ليحدث ذلك .

وليس حل هــذه الحيرة أمراً مألوفاً على الإطلاق . يجب أن نرفض افتراض وجــود ما يمكن أن يكون لحظات متعاقبة لأن لحظات الزمن تؤلف سلسلة متصلة بمعنى أن بين أى اثنين منها لحظة أخرى وسيطة ، ولذلك فالحديث عن عدد لا متناه من اللحظات فى أى فترة زمنية مهما قصرت هو طريقة أخرى للقــول أن أجزاء الزمن تنقسم إلى مالا نهاية ليست هــذه هى النتيجة التى وصل إليها زينون ولكنها ناتجة عن موقفه .

وتذهب مفارقة السهم إلى أبعد من ذلك مادامت لاتعتمد على أن وحدات الزمن منفصلة ، ذلك أنه إذا كان عدد اللحظات التى يمكننا أن نضع فيها السهم متناهياً أو لامتناهياً فإنه يظل الأمر صادقاً أن السهم فى أى لحــظة يكون فى مكان ما . لكن كيف يتسق هــذا مع كون السهم فى حركة ؟ يمكننا أن نجيب بقولنا إن حركة السهم تتركب من أنه فى فــترة زمنية متصلة يحتل مجموعة متصلة من الأمكنة ، وإن قيل كيف يتحــرك من مكان لآخر : قلنا أن هــذه الحركة تتألف من أنه يحتل مكاناً وسيطاً فى أى فترة زمنية وسيطة قد يبدو أن هــذا يهمل انسياب الزمن ، لكن المظهر هنا خــداع . يتألف انسياب الحركة من اتصالها ، ويؤكد انسياب الحركة انسياب المكان والزمن لكن زينون على حق فى شئ هنا وهو أنه يمكن القــول دائماً أن السهم فى سكون إذا كان المقصود بذلك أنه توجد علاقة واحد بواحد بين الأمكنة التى يحتلها

والأزمنة التى يدوم فيها . هو مخطىء فقط فى افتراضه أن سكونه متناقض مع حركته .

وتثير المفارقتان الأخريتان مشكلة مختلفة ولو أنها مشكلة مرتبطة بصعوبات تتعلق باللا نهاية . والمشكلة هنا كيف يمكن أن تبدأ السلسلة اللا متناهية أو تتم ، وأن حجة مفارقة أشيل هى أن السباق لن ينتهى ؛ وأن حجة مفارقة القسمة الثنائية هى أن السباق لن يبدأ .

ولقد قدمت محاولات لاستبعاد مفارقة اشيل على أساس أن زينون لم يعرف أن مجموعة السلسلة اللا متناهية يمكن أن تكون متناهية . فلكى
٢٠ يلحق أشيل بالسلحفاة يجب أن يقطع المسافة التى بدأتها السلحفاة كما يقطع المسافة التى تقدمت عليه ، وأن يقطع المسافة التى سبقته بها بعد ذلك وهكذا إلى مالا نهاية . لكن ما دام مجموع السلسلة $\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8}$ الخ مساوية للواحد الصحيح فلا توجد صعوبة منطقية .

ويبدو أن هذا الجواب غير كاف ، لأننا نستخدمه للبرهنة على أن أشيل سوف يلحق السلحفاه ، لكن ليس فى ذلك شك فإن المألوف أن يسبق الأسرع ما هو أبطأ . تقوم المشكلة فى إمكان وقوع ذلك ، ولا تحل إذا لجأنا ببساطة إلى الرياضيات ويتضح ذلك إذا انتقلنا إلى مفارقة القسمة الثنائية . فإنه لا يفيدنا أن نعرف أن مجموعة السلسلة اللا متناهية يمكن أن تكون متناهية إذا عجزنا عن تفسير كيف تبدأ هذه السلسلة .

هيا نحاول مواجهة المشكلة بدلا من أن ندور حولها . إن النقطة الحاسمة — كما أراها — هى أن مراحل السلسلة المتصلة لا يمكن أتمامها باستمرار متعاقب . إذا جرى أشيل أو أى انسان فى إطار مفارقة القسمة الثنائية فى عدد لامتناه من نقط ، واحدة واحدة ، فلن يمكنه البدء ولا الإنتهاء . لا يمكنه البدء لأنه لا توجد نقطة تالية لنقطة البدء التى تكون أول السباق ، ولا يمكنه الإتمام لأنه لا توجد نقطة تالية للنقطة الأخيرة . نعم يبدأ الجرى من نقطة

وينتهى عند نقطة أخرى وفى كل منها يقطع الشخص مسافة ما . لكن حين يبدأ الخطوة الأولى فيكون قد قطع عدداً لا متناهياً من مسافات أقصر . وحين يصل إلى النقطة الأخيرة يكون قد قطع مسافة منقسمة إلى مالا نهاية ويمكننا افتراض أنه لكى نجرى عدة ياردات فمن الضرورى أولا أن نقطع ياردة واحدة ، وأن نقطع قبل ذلك نصفها ، وقبل ذلك ربعها وهكذا إلى مالا نهاية ، لكن هذا الفرض خطأ . من الصدق أن نقول إن شخصاً ما — فى الفترة ما بين بدء جريه وقطعه أى مسافة محدوده — يكون فى مكان وسيط فى زمن وسيط ، وليس صحيحاً أن فى ذلك تعاقباً ، فهنالك نقط بدء ونقط نهاية فى الجرى ، لكنه فى أثناء جريه لا يحتل
٢١ نقط بدء ونقط نهاية ، إذا عبرنا عن كل نقطة فى جريه بأنها عمل فإن الشخص عند قيامه بأى خطوه مهما صغرت يكون قد أتم عدداً لا متناهياً من الأعمال التى يكون من المستحيل أن يؤديها فى تعاقب .

وليست هذه النتيجة مألوفه للجميع ، لأنها تتعارض مع حدسنا الساذج فإذا أضفناها إلى ما سبق قوله نجد أن مفارقات زينون ليست مجرد سفسطة ذكية . وإذا أخذناها مأخذ الجد نصل إلى نظرات غريبة عن تصوراتنا للمكان والزمن والحركة . وقد نصل إلى نفس النتيجة وهى توضيح أحد التصورات الأساسية حين نناقش نظرية مكتجارت . وعلى أى حال نلاحظ فى كلتا الحالتين أننا نجنى ثمرات طيبة تعوضنا عن الفشل فى إقامة موقف ميتافيزيقى . لكن هل يجب أن يكون هذا ممكنا دائماً . لقد رأينا أن الحجة الفلسفية يمكن أن تلقى ضوءاعلى صورتنا عن العالم ، لكن هل يمكن أن تغير هذه الحجة من تلك الصورة ؟ أو هل تنحصر الفلسفة فى مهمة التحليل ؟

الفصل الثانى

المعنى والموقف العام

(١) مبدأ التحقيق

لقد أعلن فتجنشتين فى العشرينات من هذا القرن موقفاً معيناً أكتسب قبولا واسعاً ، وهو أن الفلسفة ليست مجموعة نظريات لكنها نشاط يهدف إلى توضيح الأفكار (١) ، ولقد تبنى الوضعيون المناطقة هـذا الموقف بحماسة فى السنوات التالية ، ثم تطور الموقف بالتدريج إلى الحركة اللغوية فى الخمسينات حين فسر توضيح الأفكار تفسيراً ضيقاً يعنى الطريقة التى تستخدم بها تعبيرات اللغة الطبيعية استخداماً عادياً . ليس هنالك جـديد فى القـول أن توضيح الأفكار من أهـداف الفلسفة ، لأنه قـول يمتد على الأقل إلى سقراط الذى كان مشغولا أسـاساً بأسئلة محيرة مثل ما العدل ؟ أما المعرفة ؟ إذا كانت لدينا ثقة فيما يرويه أفلاطون عنه والسؤال الذى يختلف فى اجابته الفلاسفة هو ما إذا كان هذا العمل هو الهـدف الوحـيد الذى يجب أن تهتم به الفلسفة ، ولم تنحصر الفلسفة فى هـذا العمل ؟ لعل السبب فى ذلك هو أننا نظن أن كل ميادين المعرفة الأخرى قد فرغت من تحديد موضوعها ، وحيث أن ليس للفلاسفة حق الاعتداء على غـيرهم فقـد وجهوا عنايتهم نحـو التحليل التصورى أو اللغـوى ليكون الميدان الوحيد الذى يمكنهم اكتشافه .

وليست هـذه النتيجة جـديدة هى الأخـرى ، على الرغم من أنها اكتسبت أنصارا كثيرين فى العصور الحـديثة ، فهذه النتيجة متضمنة مثلا فى الفقرة المشهورة التى اختتم بهـا هيوم كتابه « بحث فى الفهم الإنسانى » فقد قسم كل أنواع الدراسة المشروعة إلى علم مجرد موضوعه الكم والعـدد ،

(١) فتجنشتين : مقال فلسفى منطقى » ٤١١٢ .

وأبحاث فى « أمور الواقع والوجود » تعتمد أساساً على الخبرة ، ثم يقول : حين نلقى نظره سريعة على كتب المكتبات ونحن مقتنعون بهذه المبادىء (١) نتساءل عن الضربة التى يجب أن نقوم بها ؟ إذا أخذنا أى كتاب فى اللاهوت أو الميتافيزيقا المدرسية مثلا ، فإننا نسأل : هل هو كتاب فى البرهان المجرد يتعلق بالكم أو العدد ؟ لا . هل هو كتاب فى
٢٣ أى برهان تجريبى يتعلق بأمور الواقع والوجود ؟ لا . إقذفه إذن فى النار فإنه لا يحوى سوى السفسطة والوهم . (٢)

لكن ماذا عن كتب هيوم نفسه التى لم ير قذفها فى النار ؟ لم يكن هيوم يدعى البطولة مثل فتجنشتين الذى قال عن قضاياه التى ذكرها فى كتابه «مقال فلسفى منطقى » « أن أى انسان يفهمنى سوف يدرك أنها قضايا لا معنى لها : حين يستخدمها كخطوات يصعد بها إلى ما هو بعيد عنها (٣) . لم يدع هيوم البطولة ولم يكن ماكراً مثل فتجنشتين ، لأنه إذا كانت قضايا « المقال » بدون معنى فلا نتوقع اعتقادنا بها .لم يكن يطبق هيوم معاييره على فلسفته لكنه نظر إلى فلسفته على أنها تدخل فى إطار البرهان التجريبى لم يكن التمييز بين الفلسفة والعلم حاسما تماماً فى القرن الثامن عشر ؛ نعم بدأ استخدام كلمة « عالم » فى القرن التاسع عشر لتحل محل « فيلسوف الطبيعة » ولذلك لا نتوقع من هيوم أن يميز موضوعات بحث كتابه « مقال فى الطبيعة الإنسانية » أو « بحث فى الفهم الإنسانى » عما يجب أن نسميه الآن علم النفس . ورغم ذلك فقد كان يذكر فى هذه الكتب — إلى حد ما وخصوصاً حين كتب عن الأخلاق — تعميات تجريبية يمكن اختبارها بالتجربة . لقد كان مشغولا أساساً بالتصورات ، ليس بقصد تحليلها فقط : وإنما لإعداد العدة لنصرة مذهب الشك أيضاً . وسوف نرى فيما

---

(١) لعل هيوم يقصد بهذه المبادىء قسمته الثنائية للعلوم إلى صورية وتجريبية (المترجم) .
(٢) دافيدهيوم : « بحث فى الفهم الإنسانى » ، القسم الثانى عشر .
(٣) مقال فلسفى منطقى ٦٠٤ ، ٥ .

بعد كيف ترتبط ممـــارسة التحليل بمحاولة تعميق موقف الشك أو الهجوم عليه

نحن الآن مهتمون بهجوم هيوم على « الميتافيزيقا المدرسية » وقد نتج عن هذا الهجوم حصر الفلسفة فى التحليل ، وقد تبنى الوضعيون المناطقة تلك الفروض التى اعتمد عليها هيوم فى ذلك الهجوم ، فى صورة ماسماه الوضعيون « مبدأ التحقيق » الذى صاغه مورتس شليك . وكان شليك رائد مجموعة من الفلاسفة والرياضيين الذين سموا أنفسهم « دائرة فينا » كما أنه كون حركة
٢٤ الوضعية المنطقية فى العشرينات من هـــذا القرن . وقد صاغ شليك مبدأ التحقيق بقوله إن معنى قضية ما يقوم فى منهج تحقيقها . أما صياغتى للمبدأ كما عبرت عنه فى كتابى « اللغة والصـــدق والمنطق » — فهى كما يلى : « يكون لأى جملة معنى ودلالة تجريبية لدى شخص ما إذا عرف كيف يحقق القضية التى تعبر عنها هـــذه الجملة — أى إذا عرف نوع الملاحظات التى تؤدى به بشروط معينة إلى قبول صـــدق القضية أو رفضها على أنها كاذبة » (١) أما معانى الجمل التى تعبر عن قضايا المنطق والرياضيات البحتة فهى قضايا صـــادقة أو كاذبة بالقياس إلى صورتها فقط ، وفيما عدا هذه القضايا فأى جملة إخبارية لا تخضع لمبدأ التحقيق عديمة المعنى يجب إستبعادها .

ليست الصورتان اللتان أتينا بهما لمبدأ التحقيق متطابقتين ، لأن صياغتى للمبدأ تتضمن أنه يعطينا قاعدة لتحديد معنى ودلالة الجملة : أما فى صياغة شليك فيضيف المبدأ إلى ذلك خطـــوة أخـــرى هى إعطاؤنا إجراء معيناً نحدد به معنى الجملة ، وكثيراً ما قيل إن الصياغتين متشابهتان لكنهما ليستا كذلك . فقد نقول مثلا أنه يمـــكن اختبار القضية العلمية بملاحظة دون أن نشترط أن يرد مضمونها إلى مضمون القضـــايا التى تسجل ملاحظات . وإذا أخـــذنا مبدأ التحقيق فى أى صورة فقـــد نميل إلى أن يكون ما سماه وليم جيمس « القيمة الفورية » للنظريات العلمية هو مجال

---

(١) اللغة والصدق والمنطق (الطبعة الأولى ١٩٣٦) ص ٣٥ .

الوقائع الملاحظة التى تحقق هـــذه النظريات وتتنبأ بها ، لكن لا يعنى هذا أن مختلف طرق أختبارها قـــد تحـــددت بصورة قاطعة لصياغة النظرية ، كما لا يعنى هـــذا أن ينحصر مضمونها فى وصف الاختبارات المحققة لها . وإذا تابعنا جيمس فإننا نجد أوراق عملة أكثر ممـــا يساوى قيمتها من الذهب .

وهنالك مثل يزيد التميز بين الصياغتين وضوحاً وهو القضايا التاريخية . قد يحتاج المؤرخ إلى ملاحظات تناسب صـــدق أو كذب تقـــاريره : لكن هذا أمر يختلف تماماً عن القول ان معنى قضايا الماضى هو معنى الأدلة الحاضرة والمستقبلة التى تدعمها . يلزم عن ذلك مثلا أن كل ما يعنيه القول
٢٥ أن قيصر عبر نهر الروبيكون هو أننا لو نظرنا فى كتب التاريخ لاكتشفنا أن المؤرخين أكدوا الواقعة . ولقـــد كان هـــذا هو موقف تشارلز بيرس وبراجماتيين آخرين وموقفى أيضاً فى كتاب « اللغة والصـــدق والمنطق » ، لكنى لم أعد أقبل هذا الموقف . إذا تشككنا فى حـــدوث حادثة مـــا فإن الطريقة الوحـــيدة لحسم الشك هى اكتشاف دليل جـــديد . يجب أن ترتبط تأملاتنا عن الماضى — حين لا تكون تأملات خاملة — بآثار حاضرة خلفها لنا الماضى، على الرغم من ذلك تظل النقطة المنطقية قائمة وهى أننا قد نخطىء فى الاستدلال من هـــذه الآثار على شئ صادق . وإذا كان لدينا سبب للتشكيك فى مصادر شخص ما فإنه إذا قالت المصادر أن حادثة ما حدثت فلن يلزم عن ذلك منطقياً أنها حدثت بالفعل . وأظن أنه يجب الانتباه إلى هذه النقطة الصـــورية حتى لو لم يكن لهـــا تطبيق عملى .

نعم يمكننا تأويل عبارة « منهج التحقيق » بحيث نستخرج معياراً ليست له هذه النتيجة التى لا يقبلها أحـــد ، ولذلك نعطى حرية الأختيار أى شخص يقوم بالتحقيق . وحينئذ يكون معنى الجملة الخبرية هو معنى الجمل التى تسجل ملاحظات أولئك الناس الذين نثق فى اختيارهم لصدق القضية التى تعبر عنها تلك الجملة . وفى حالة الجمل التى تعبر عن قضايا التاريخ يجب أن يكون الأشخاص الذين حضروا الوقائع المعينة هم مصدر الاختيار .

هنالك معنى للقول إنى قد أكون أكبر سناً أو أصغر ممـا أكون عليه فى الواقع ، على أساس أنى قد أكون مخطئاً فى معرفة عمرى دون أن أقع فى التناقض ، لكن يوجد شك فيما إذا كانت فكرة وجـ ردى فى وقت مختلف عن الوقت الذى أحياه تتسق مع وعيي بذاتيتى . على أى حال ليس واضحاً لماذا يكون معنى جملة مثل « قيصر عبر الروبيكون » هو اشارتها إلى شخصى ما لم نفسر عبارة « تعنى بالنسبة لى » بأن يكون معناها « ما الاختلاف الذى تحدثه اعتقادى بالقضية عن توقعاتى للخـبرات المستقبلة » ، وحينئذ يجب أن تكون الإشارة إلى خـبرات عاناها شخص ما وليس إلى خـبرات كان يمكن أن أعانيها لو كنت موجوداً فى ذلك المكان والزمن . ومن جهـة أخرى إذا تحدثنا عن التحقيق فى إطار غـير شخصى بحيث يشير إلى وقائع ملاحظة فإننا نتحول بذلك إلى نظرية مختلفة سوف أعرضها الآن ، ونجـد فيها أن معنى

٢٦ جملة ما هو شروط صدق القضية التى تعـبر عنها تلك الجملة .

ويجـد مبدأ التحقيق صعوبات ، حتى بالمعنى الضعيف الذى قصد به أن نميز بين ما له معنى وما لا معنى له ، ذلك لأنه لم تتم صياغة المبدأ بهذا المعنى على نحو دقيق . ولا يكفى أن نقول أن للجملة دلالة تجريبية لشخص ما إذا كان يعرف الملاحظات التى يجب إن تؤدى به إلى قبول أو إنكار القضية التى تعبر عنها هـذه الجملة ، ذلك لأن هـذه الصياغة لا تفسر السلوك المنافى للعقل الذى قد يقوم به بعض الناس : فقـد يميل شخص ما مثلا لقبول قضية ما على أساس ملاحظات لا تدعمها فى الحقيقة ، مثل شخص يصلى من أجل نزول المطر ثم تصادف أن سقط المطر فعلا ، فيأخذ هـذه الواقعة أساساً لصـدق القضية الله موجود ، وقد يرى أحد الوضعيين المناطقة الأوفياء لمذهبهم أن ما قصده الرجل حين قال إن الله موجود هو حين أقام الصلاة حصل أحياناً على ما أراد لكن هذا القول غير مقبول .

ولذلك حاولت فى الطبعة الأولى من كتابى « اللغة والصدق والمنطق » أن أعطى المبدأ صياغة جـديدة وذلك بتحديد نوع من قضايا الملاحظة سميته

«قضايا الخبرات». وقلت ان نوع القضايا التجريبية الأصيلة هو ما يمكن اشتقاقه من قضايا الخبرات مرتبطة بمقدمات أخرى دون أن تكون القضايا المشتقة مشتقة من هذه المقدمات الأخرى وحدها (١) . والسبب الذى من أجله قمت بهذه الصياغة هو إفساح المجال للقضايا الشرطية المتصلة ولتعميمات القانون التى لا يمكن أن تساوى أى مجموعة محدودة من القضايا الجزئية . وقلت عن هذا المعيار انه يتسم بالسخاء ، لكنه تبين بعد ذلك انه انحرف عن مبدأ التحقيق ما دام المعيار سمح أن يكون لأى قضية معنى . ونتج ذلك عن القول البسيط — كما أشار إلى ذلك إسحق برلين (٢). إنه إذا كانت «م» قضية ملاحظة ، فإنها تلزم عن ربط أى قضية ق مع القضية « إذا كان ق إذن م » دون أن تلزم عن القضية إذا كان ق إذن م
وحدها . ولذلك فقد حاولت فى الطبعة الثانية من كتابى السابق ذكره أن أواجه ٢٧
هذا النقد بإعادة صياغة المبدأ هكذا : يمكن لقضية ما أن تتحقق تحقيقاً مباشراً «إذا كانت هى ذاتها إما قضية ملاحظة أو إذا ارتبطت مع قضية ملاحظة أخرى فيلزم عنها قضية ملاحظة لا تشتق من تلك المقدمات الأخرى وحدها ». وقلت أيضاً أنه يمكن لقضية ما أن تتحقق تحقيقاً غير مباشر إذا كانت حين ترتبط بقضايا معينة أخرى تلزم عنها قضية ملاحظة تتحقق بطريق مباشر ولا تشتق من هذه المقدمات وحدها ، وأن هذه المقدمات الأخرى لا تتضمن أى قضية غير تحليلية أو قضية تتحقق مباشرة أو بطريق غير مباشر (٣) . وحينئذ اشترطت وجود قضية ذات معنى ولا تكون قضية تحليلية وأن تقبل التحقيق مباشرة أو بطريق غير مباشر بالمعنى الذى سبق تحديده .

وقد تمنيت أن تكون هذه الصياغة محكمة تتجنب الاعتراضات التى

---

(١) المصدر السابق ص ٣٩ .

(٢) فى مقالة عنوانها « التحقيق والخبرة » فى مجلة الجماعة الأرسطية ، المجلد ٢٧ .

(٣) اللغة والصدق والمنطق ص ١٣ .

قدمت إلى الصياغات السابقة لكن سرعان ما أصابني الفشل لأن الأستاذ ألونزو تشيرش بين أن معياري حتى في صورته المعدلة لايزال يسمح بوجود معنى لأي قضية كانت ، والمثل الذي ضربه هو الصيغة الرمزية المركبة الآتية إما (لا م١ و م٢) أو (م٣ ولا ق) وتدل م على قضايا ملاحظة تستقل أحداها عن الأخرى استقلالا منطقياً و ق على أي قضية تريد(١). وحيث أنه يلزم عن هذه الصيغة م٣ حين ترتبط بها م١ التي لا يلزم عنها م٣ فإن هذه الصيغة تحقق شروط تحقيقها المباشر ، لكن ينتج عن ذلك أن ق تقبل التحقيق غير المباشر ما دامت حين ترتبط بالصيغة فأنه يلزم عنها م٢ دون أن تنتج م٢ من الصيغة وحدها . ولقد قدمت بعد ذلك محاولات لتعديل المعيار لتفادي حجة تشيرش لكن باءت كلها بالفشل حتى الآن .

(ب) معيار التكذيب

من الواضح أن صيغة تشيرش تحتاج إلى تعديل طفيف فقط لكي تهدد مبدأ التكذيب أو قابلية التكذيب — الذي كان السير كارل بوبر أول من قدمه — ولم يكن المقصود بهذا المبدأ أن يكون معياراً للمعنى وإنما أن يكون منهجاً لتمييز القضايا العلمية من تلك القضايا التي يقال أنها ميتافيزيقية . يقول بوبر عن قضية ما إنها تقبل التكذيب إذا كانت لا تتسق منطقياً مع صنف القضايا التي سماها قضايا أساسية وهي ما تقرر وجود وقائع ملاحظة في مكان معين ووقت معين (٢) . وحيث إننا لا نعبر عن كل الفروض ٢٨
العلمية في إطار ملاحظات بشكل واضح فإن هذا المعيار يصبح ضيق المجال

(١) في نقد لكتابي في مجلة المنطق الرمزي ، ١٩٤٩ ، ص ٥٢–٣ .

(٢) في كتابه « منطق الكشف العلمي » .

ما لم نسمح بإمكان التكذيب غير المباشر ، وليس من السهل أن نرى كيف يتم ذلك إلا فى حدود ما اقترحت بصدد التحقيق غير المباشر . ولكن حينئذ نضطر إلى وضع لا م٣ بدلا من م٣ فى صيغة تشيرش لكى نحصل على النتيجة المرفوضة وهى أن أى قضية شئت يمكن تكذيبها ..

وإذا أمكن لمبدأ التكذيب أن يكون صارماً من الناحية المنطقية فإنه يمتاز على مبدأ التحقيق فى أن فكرة التكذيب أكثر دقة ، على الأقل فى تطبيقها على النظريات العلمية . والسبب هو أن مثلا سلبياً واحداً كفيل برفض القضية العامة ، بينما ما لم تستوعب الأمثلة الإيجابية كل مجالها — ولن يتم ذلك فى القوانين العلمية — فلن تقيم هذه الأمثلة تلك القوانين بشكل حاسم . أضف إلى ذلك ، ليس واضحاً دائماً ما المقصود بالأمثلة الإيجابية للقانون ، فإذا افترضنا أن تعميما ما تدعم بما يحقق مقدمه وتاليه ، وإذا افترضنا أيضاً أن الفروض المتكافئة تدعمها نفس الأمثلة والأدلة ، فإننا نصل — كما رأى الأستاذ كارل همبل (١) — إلى النتيجة المرفوضة أن كل شيء يتسق مع تعميم ما يدعمه ، لأن القضية كل ا هو ب تكافىء القضية أن كل لا — ب هو لا — ا . ولا يستطيع أتباع مبدأ التكذيب الهروب من هذه المشكلة إذا رأوا أن منهج العلم هو إقامة فروض ومحاولة تكذيبها ، لأنهم مضطرون حينئذ إلى تفسير لماذا تكون نتيجة أى ملاحظة متسقة منطقياً مع الفرض تؤكد هذا الفرض :

ولمعيار التكذيب عيوبه : ما لم تدخل القضايا الوجودية بطريقة
ما كنا نجد مثلا فى صياغة تشيرش وحينئذ تتضمن ما لا معنى له فإنه لا يمكن ٢٩
تكذيبها . وتقرر هذه القضايا الوجودية وجود شيء ما دون أن نقول متى وأين وجد . من المحتمل أن تكذب القضية ، يوجد بقايا رجال من العصر الجليدى لكن لا يمكن تكذيبها بالمعنى الدقيق مادمنا لا نستطيع البحث

---

(١) همبل : دراسات فى منطق التدعيم ، مجلة العقل العدد ٥٤ . ولمناقشة هذه المشكلة انظر كتابى الاحتمال والدليل .

فى كل مكان وفى كل لحظة عن وجودها . وبنفس الطريقة نجد أننا عاجزون عن تحقيق القضيه « توجد أفيال » ، وقد نعتبرها قضية ميتافيزيقية بالمعنى الذى ذهب إليه بوبر ، رغم أن التجربة تدعم القضية . ويمكن تطبيق نفس النقد على القضايا المهملة مثل القضية سوف يجور البحر على هذه الأرض يوماً ما ، وان من الممكن ان تصدق هذه القضية فى المستقبل . ومن جهة أخرى ، يمكن تكذيب نقائض هذه القضايا المهملة وليست هذه العيوب هدامة فقد تكون كذلك لو قصدنا بمبدأ التكذيب أن يكون معياراً للمعنى ، لكن قد تضيق هذه العيوب من مجال القضايا التجريبية ، وهنالك اعتراض آخر على المبدأ وهو أن قضايا الاحتمال التى تحدث فى العلم لا تقبل التكذيب ، على الأقل إذا فسرناها على أنها تتنبأ بأن تثبت خاصة ما للأعضاء التى تؤلف صنفاً لا متناهيا وتحقق تكرار الحدوث والسبب فى ذلك هو مهما انحرفت الإحصاءات المسجلة عن التكرار المتوقع فهنالك دائماً إمكان وصولها إلى هذا التكرار فى وقت لاحق . نعم يمكننا إقامة قاعدة هى أن قضية الاحتمال تقبل التكذيب إذا زاد الإنحراف عن حد معين . ولكن معنى ذلك أننا نصطنع مبدأ آخر مختلفا . ونترك المعيار المنطقى الدقيق الذى وضعناه فى البداية .

(ج) المعنى والاستخدام

إزاء هذه الصعوبة ظهر الميل للكف عن محاولة البحث عن معيار عام للمعنى ، أو حتى عن قاعدة صورية لتميز بين ماله معنى ومالا معنى له . وقد قوى الآن هذا الميل بالنظرية القائلة أن قضايا النظرية العلمية لا تواجه خبراتنا منعزلة وإنما خبراتنا مجتمعة متكاملة . ونوضح ذلك بقولنا إنه إذا وصلت النظرية إلى نتيجة محزنة (أى فشلت) فقد يكون لدينا مجال واسع لتقرير أى أجزائها ما يمكن إعادة النظر فيه . يجب أن تكون النظرية ككل قابلة للاختبار التجريبى . وإلا نستغنى عنها ، لكن قد لا يوجد

بجواب واحد فريد للتساؤل عن أى قضايا النظرية ما هى صورية بحتة وما لها مضمون تجريبى : ولا توجد طريقة واضحة لتمييز القضايا التى لهـــا مضمون
٣٠ تجريبى من تلك التى تعتبر قضايا ميتافيزيقية . ما يبقى من مبدأ التكذيب هو البحث فيما إذا كانت النظرية ككل تنكشف للتجربة ، وإذا فسرناه على أنه لا يمكن أن توجد خــبرة تتعارض معها فليست إذن نظرية علمية وإذن ينقصها المضمون التجريبى .

ويظل لمبدأ التحقيق بقوه وقوته حين يسوى معنى الجملة الخبرية بشروط صدق القضية التى قصد بالجملة أن تعـــبر عنها ، والاعتراض الوحيد الذى أراه على هـــذا الموقف هو أنه ليس مثيراً للانتباه ، فلا نستطيع بفضله أن نلتقط شروط صدق قضية ما مستقلا عن فهم الجملة التى تعـــبر عنها . إذا كنا فى شك من معنى ما يقال فمن المفيد أن نسأل ما هى الظروف التى تمكننا بها أن نحكم بصدقها ، لكن لا يحقق هذا جوابا كافياً إلا فى تلك الحالات التى تشير فيها القضية إلى واقعة ملاحـــظة يمـــكننا العثور عليها . ولا ينطبق هذا على القضايا عن الماضى أو القضايا عن خـــبرات الآخرين ، ما لم نضع خطـــوة غير مقبولة وهى جعل خبراتهم مساوية لسلوكهم الخارجى ، كما أن ذلك لا ينطبق على الفروض العلمية التى تشتمل على مفاهيم نظرية لا تشير مباشرة إلى أى شىء يمكن ملاحظته . نعم لا تفهم هـــذه الفروض فهما تاماً ما لم نعرف نوع التجارب التى يجب أن تقوم دليلا على هـــذه الفروض ، أو تؤكد النظريات التى تصاغ فى صورة هـــذه الفروض . لكن هنالك أساساً للقـــول أن وصف هـــذه التجارب لا يشمل معنى تلك الفروض أو النظريات التى تستخدم فى اختبارها .

وتنطبق نفس هـــذه الانتقادات على الهـــتاف الذى وضعه فتجنشتين فى صورة جـــديدة (١) وهو أن معنى الكلمات يتألف من الطريقة التى تستخدم بهـــا هذه الكلمات . كان فضل هذا الهتاف مساعدتنا على تحرير الفلاسفة من

---

(١) فتجنشتين : الأبحاث الفلسفية ، فقرة ٤٣ ص ٢٠ .

عتق النظرية القائلة بأن المعانى مثل - أفلاطونية - لهـا وجـودها قبل أن نجد الكلمات التى تدل عليها . كما أن موقف فتجنشتين صحح الميل الخاطىء نحو تأويل كل كلمة كما لو كانت أسماء واستبدل بالتشبيه المضلل للكلمات
٣١ على أنها تصويرية تشبيه الكلمات على أنها أدوات . وبذلك يشير انتباهنا إلى مختلف الاستخدامات التى تقوم بها اللغـة ، إذ ليست اللغـة مقصـورة على تقرير وقائع وصياغة نظريات وإنما نستخدمها أيضاً فى تقـديم وعود أو حفز إلى أفعال أو التماس رجاء أو قص حكايات أو قول نكت أو أداء قسم أو ممارسة ألعاب وأشياء أخرى كثيرة . وعلى الرغم من ذلك فإن الوظيفة الأولى للغة هى تقرير ما هو صادق أو كاذب ، وهنا نجد القـول إن المعنى هو الاستخدام أقل دقة من القـول إن المعنى هو الإتيان بشروط الصدق . إنه أقل دقة بسبب تلك الحالات التى ضربنا لها أمثلة حين لا تكون الشروط التى نبرر بها تقرير قضية ما هى نفس الشروط التى تجعلها صـادقة . فمثلا نتعلم استخدام الفعل الماضى حين نسمح بتطبيقه على الحوادث التى نتذكرها . لكن بينما حين نتذكر حادثة ماضية بوضوح ونتخذها تبريراً للقول إن الحادثة حدثت ، فإن ذلك لا يجعل الاعتقاد بحدوث الحادثة صادقاً . إن ما يجعل الاعتقاد صادقاً هو حدوث الحادثة فعلا .

وإذا أخـذنا القـول إن المعنى هـو الاستخدام مأخـذ الجـد فإنه يقترب من المعيار الذى وضعه البراجماتيون الأمريكان فى نهاية القرن التاسع عشر ، وكان مبدؤهم — كما صاغة تشارلز بيرس — أن كل تصورنا لشيء ما يتألف من تصورنا لآثاره العملية (١) . فإذا أضفنا إلى ذلك أنه يمكن لهـذه الآثار أن تقبل الملاحظة بطريق مباشر ، فإننا نعـود من جديد إلى ما يشبه مبدأ التحقيق . نعم على الرغم من أن الوضعيين المناطقة كانوا جاهلين بالمذهب البراجماتى فإن بيرس قد سبقهم إلى القـول بكثير من نظرياتهم ، وينطبق ذلك على جيمس إلى حـد ما . وفضل هـذا الاتجاه

(١) أنظر : « مجموع الأبحاث » لتشارلز ساندرز بيرس ، ج ٥ ، ص ٤٠٢ .

نحو استبعاد الخصائص الخفية الغامضة . فحين نقول إن تيارا كهربيا يمر في سلك فإننا لا نشير إلى موجة غير مرئية مثلا وإنما نلخص مجموعة من الوقائع مثل شحن البطاريات إذا توفرت شروط معينة ، أو أن يدق جرس ، أو تتحرك آلة ونحو ذلك . الكهرباء هي ما تفعله ولا يتضمن الحديث عن الجاذبية وجوداً حقيقياً لكائنات غامضة تسمى القوى وإنما الإشارة فقط إلى وقائع مثل القول جزر البحر ومده وارتباطه بحالات القمر ، أو أن تميل الأجسام للسقوط . وكانت نتيجة هذه النظرية أن التصورات أو النظريات التي يكون لها نفس الآثار متكافئة في معناها مهما بدا اختلافها في المضمون ، وأن لا معنى لتلك التصورات التي ليس لها أي آثار .

٣٢ هذا الموقف جذاب لنموذج الفلاسفة الذين سماهم وليم جيمس أصحاب العقول الصلبة (وهم التجريبيون) (١) ، لكنه يلقى صعوبات حين نحاول مناقشة تفصيلاته . لقد رأينا من قبل أن بيرس اتخذ وجهة النظر المرفوضة القائلة إن القضايا عن الماضي مكافئة لأوصاف الأدلة الحاضرة والمستقبلة التي قد تتحقق معها . كما أن تفسيره للتصورات العلمية ليس مقنعاً كل الإقناع . إن تسوية القوى بآثارها يتجاهل الدور الذي تلعبه النماذج الصورية في النظريات العلمية . كما تتجاهل طريقة العلماء في تفسير الوظائف في إطار التركيبات ، وحين لا تكون عناصر التركيبات ممكنة الملاحظة المباشرة فإنه يمكننا إدخال مجال واسع من الآثار التي ترتبط بآثار القوى موضع البحث . لكن نشك – كما سبق القول – في أن تكون أوسع الآثار مجالا التي نسندها إلى النظرية العلمية في أي وقت مستوعبة لمعنى هذه النظرية .

فإذا لم يكن الموقف البراجماتي مقبولا فذلك بسبب فشله في تقدير أهمية تركيب النظريات العلمية ، على أساس أن هذا التركيب مفتوح بمعنى أن مجال الدليل الذي يدعم النظرية ليس مجالا شاملا ، وعلى أساس أن هذا التركيب

---

(١) أنظر كتابه « براجماتزم » ، الفصل الأول .

مندمج متداخل فى تركيب ملاحظاتنا . ولذلك لا يمكن تعريف التصورات الكمية التى نستخدمها فى العلم كما أشار إلى ذلك همبل (١) — فى إطار ما يمكن ملاحظته الآن ، وينطبق هذا حتى على تصورات مألوفه مثل الطول والوزن ، فمثلا نجد فى أى نظرية فيزيائية تتسق مع الهندسة الإقليدية أن هنالك أطوالا تقاس بأعداد صماء مثل الجذر التربيعى للعدد ٢ لكن لا يمكن قياس هذا الطول فى الواقع المحسوس . قد نواجه هذا الاعتراض بقولنا أن العدد الأصم هو مجموعة الأعداد الطبيعية التى يعتبر ذلك العدد حدا لها ، لكنا نواجه هنا صعوبة أخرى هى أن هذه المجموعة لامتناهية بينما يجب أن تكون أى مجموعة للملاحظات فعليه مجموعة متناهية . وتظهر صعوبات مشابهة فى حالة الوزن حين نجد القيم الممكنه ممكنه القياس لكنها لا متناهية العدد مادامت تؤلف مجموعة محكمة مثل قولنا ان بين أى عددين منها عدداً متوسطاً ونتيجة ذلك أنه
٣٣ توجد خلافات فى الوزن أكثر مما يمكن للملاحظات تمييزها . قد نستطيع تصور هذه الممكنات كما يصورها العدد اللامتناهى للقضايا الشرطية على مستوى الملاحظة ، وإذا استبعدنا صعوبة تحديد المقدم (فى القضية الشرطية المتصلة) — فإن الموقف البراجماتى لا يحقق الغرض منه ، ويبدأ المتمسكون بالقيمة الفورية من أصحاب العقول الصلبة فى اللين حين لا يستطيعون الحصول على هذه القيمة .

سوف أقترح فيما بعد أن ما يمكننا عمله أن نميز معنى نظرية ما أو بعبارة أدق معنى الجمل التى تصاغ فيها النظرية من محتواها التجريبى . هذا المحتوى هو المضمون الذى يمكن اشتقاقه مما يقبل الملاحظة ، والمجموع الكلى لهذه القضايا التجريبية — سواء كانت صادقة أو كاذبة — يؤلف ما سماه رامزى الفليسوف الإنجليزى من كمبردج النسق الاولى(٢)ويختلف هذا

---

(١) أنظر بحثه « مأزق العالم النظرى » فى دراسات جامعة منسوتا فى فلسفة العلوم جـ ٢ .

(٢) أنظر : رامزى : « أسس الرياضيات » ص ٢١٢ .

النسق عن النسق الثانوى أو مجموعة الأنساق التى تتناول ما سماه بيرس ترتيب الوقائع . ويتجاوز النسق الثانوى النسق الأولى فى أنه يشرع لوجود الحالات الفعلية والممكنه كما يحوى الحدود التى لا ترتبط مباشرة بأى شىء ملاحظ ومادام الفرق بين الواقعة والنظرية أمراً نسبياً فقط فيمكننا أن نختار اين نميز بينهما . سوف نرى أن الحكم على شىء ما بأنه تجريبى بحت أمر اختيار تعسفى ، ورغم ذلك سوف أقترح أنه يمكن اتخاذ قرار معقول . وسوف يعتمد معنى الجمل التى تدخل فى صياغة النظرية العلمية على المضمون التجريبى للنظرية ، كما يعتمد على الإضافات التى تقدمها القضايا التى تعتبر عنها تلك الجمل — إضافات إلى تركيب النظرية وإلى قوتها التفسيرية .

فإذا عدنا إلى موضوع إمكان الميتافيزيقا — التى بدأت منها هذه المناقشة عن المعنى — فلنا أن نقول إن أى نظرية ميتافيزيقية يجب أن تؤدى وظيفة النسق الثانوى الذى يؤدى القيمة التفسيرية على الأقل . وقد كان الاعتراض المعاد على مبدأ التحقيق أنه قيمته مشكوك فيها ، فيبدو أنه مبدأ غير ضرورى بمعنى أن إنكاره لا يوقع فى تناقض ، وإذا اعتبرناه فرضاً تجريبياً عن الطريقة
٣٤ التى نستخدم بها كلمة « معنى » فإن قوله إن القضايا التى يعتبرها كثير من الناس ذات معنى لا معنى لها قول تتخذه شاهداً على فساد المبدأ . والرد الوحيد الممكن على هذا الاعتراض أن المبدأ مطروح على أنه تعريف مشروط لأنه لم يقدم وصفاً للاستخدام العادى لكلمة معنى وإنما قال ما يجب أن يكون عليه هذا الاستخدام . لكن لم أتبع قاعدة معينة إذا لم أكن مستعداً لقبول ما تتضمنه هذه القاعدة ؟ ولقد رأينا أن فى مبدأ التحقيق عيوباً على أسس أخرى لكن تنشأ نفس الأسئلة حتى للصياغة البديلة التى قدمتها . لم يطلب من النظرية الميتافيزيقية أن يكون لها قوة تفسيرية ؟ وعلى هذا السؤال أجيب بأن أتساءل عن أى قيمة أخرى تهمنا فى النظرية . لا تنزعج إذا لم تصل النظرية إلى الحقيقة ، ويكفينا أن نقول إنها ذات معنى . لكلمة « معنى » استخدامات كثيرة وقد يوجد أشخاص يكون للنظرية

دلالة عندهم بطريقة أو بأخرى . لكن إذا سعت النظرية إلى الحقيقة فلابد من وجود طريقة لتقرير ما إذا كانت النظرية تصل إلى هذه الحقيقة . حتى إذا لم يكن للنظرية مضمون تجريبي بالمعنى الذى أعطيناه من قبل يجب أن تضيف شيئاً إلى ترتيب الوقائع ، وإلا ليس لدينا معيار نحدد بواسطته قبولها. قد يقال بطبيعة الحال إن ربطى للنظريات بالوقائع الملاحظة وقوع فى اللون ، لكن ما البديل ؟ حتى مكتجارت كمثل على الميتافيزيقيين الذين لهم تصور ثابت عن الواقع رأى نفسه مضطراً إلى تفسير الظواهر . وإذا اتهمنا أحد بأننا نرفض وجـــود أى نوع آخر من الوجود لا يرتبط بما ندركه حسياً فإننا نعود فى الواقع إلى موضوع الخبرة الصوفية ، وينطبق هنا ما قدمناه من اعتراضات هناك .

(د) قضايا الموقف الانسانى العام

لقد نشأت الكراهية من الميتافيزيقا ـــ وهى أحد مظاهر الفلسفة المعاصرة ـــ من الوضعية المنطقية إلى حـــد ما ، لكن نبعت هـــذه الكراهية من قبل من الحركة التحليلية التى بدأت تتطور فى كمبردج منذ بداية هـــذا القرن . لقد بدأ الحركة برتراندرسل وجورج مور واستمرت عندفتجنشتين بطريق معين من خـــلال كتابه الأول الذى كان مثيراً للوضعيين المناطقة . وعلى الرغم
٣٥ من أنه كان لرسل تأثير أكبر من تأثير مور على عدد كبير من الناس بل ومن خلال كتبه الفلسفية الخالصة أيضاً ، فقد كان مور المسئول الأول عن الدعوة إلى حصر الفلسفة فى التحليل . لم يقل مور نفسه بهذا الاتجاه الفلسفى بل رفض أنه يدعو إليه ، لكن هذا الاتجاه كان متسقاً مع ما كان يقوم به ، وسوف نرى أنه يمكننا استنتاجه بسهولة من مواقفه .

وقد كان المظهر البارز فى موقف مور الفلسفى دفاعه عن الموقف الإنسانى العام . لم يذهب إلى القول بأن الموقف الإنسانى العام صحيح فى كل ما يعتقده الرجل العادى ، فمثلا كان الاعتقاد بأن الأرض مسطحة أحـــد هذه الاعتقادات يوما ما ، بل لا ينكر مور خطأ بعض الاعتقادات التى كانت موضع القبول

من قبل . إن ما كان يؤكده مور صدق ويقين عدد من القضايا العامة التي تؤلف ما يسميه الموقف الإنساني عن العالم .

ويتألف هذا الموقف الإنساني عن العالم كما يرى مور من الاعتقاد بوجود نوعين مختلفين من الكائنات هما الأشياء المادية وأفعال الشعور (أو العمليات العقلية) (١) . ولم يحدد مور معنى ما يقول أو ما يقوله الرجل العادى عن الشيء المادى ، لكنه يعطينا قائمة بأمثلة تشمل أجساد الناس والحيوانات والنباتات والمعادن والمنازل والقطارات ونقط الماء والأرض والنجوم ؛ ويضيف أيضاً أن الموقف الإنساني العام يرى هذه الأشياء تقوم فى مكان وزمن .

وقد كان الاعتقاد بوجود أفعال الشعور تفسير مور لاعتقاد الرجل العادى الذى يعبر عنه بقوله « أنّ للإنسانِ عقلاً ، ورُبّما يكونُ للحيوانات الأخرى عقول ، ولم يحاول مور تعريف ما يعنيه بأفعال الشعور ، لكنه يرى أنها تحتوى على أشياء مثل السمع والرؤية والتذكر والوجدان والتفكير والأحلام وينسب مور إلى الموقف الإنساني العام أيضاً الاعتقاد بأن هذه الأفعال العقلية توجد فى زمن ، لكننا ندهش حين نعلم أنه يقول أيضاً أنها توجد فى مكان ، وكان يقصد بذلك أن إسناد الأفعال العقلية إلى الجسم الإنساني هو وجودها فى المكان الذى توجد به الأجسام . ويرى أيضاً أن الرجل العادى يعتقد أن الأفعال العقلية ترتبط بالأجسام بمعنى أنها تعتمد إعتماداً علياً على تلك الأجسام . وينطبق كل ذلك على الكائنات الحية فقط من بين
٣٦ كل الأجسام المادية ، لأننا لا نعتقد أن الأغلبية العظمى من الأجسام المادية ترتبط بها أفعال عقلية : كما أننا نكون فى بعض الأوقات على وعى بوجود هذه الأجسام لكننا نعتقد أنها توجد مستقلة عن وعينا بها .

وتؤلف الأشياء المادية والأفعال العقلية النوعين الأساسيين من الأشياء ، والموقف الإنساني العام على يقين من وجودهما ، كما رأى مور أيضاً

(١) انظر : مور : « بعض المشكلات الرئيسية فى الفلسفة » ، الفصل الأول .

أن المكان والزمن وجودان من نوع ما لكنهما ليسا جواهر بمعنى أن الأشياء والعقل جواهر . ويرى مور أن الرجل العادى يعتقد بإمكان وجود أنواع أخرى من الأشياء ، لكنه ليس على يقين من ذلك ، فقد كان الاعتقاد بأن الله خلق العالم أحد اعتقادات الموقف الإنسانى العام فى وقت مضى ، لكن رأى مور أن الناس لم يعودوا منذ الربع الأول من هذا القرن على يقين من وجود الله ، ولذلك لم يعد يؤلف جزءاً من الموقف الإنسانى العام . أظن أننا لم نصل إلى هذا الموقف نتيجة لبحث اجتماعى بقدر وصولنا إليه على أساس أننا نضم فى الموقف العام ما نحن على يقين منه ورأى مور أنه لا يوجد سبب وجيه لإفتراض وجود الله (١) . وتقول بالمثل عن الاعتقاد ببقاء الوعى الإنسانى بعد فناء البدن ، وكان يمكن لمور أن يدرج هذا الاعتقاد فى الموقف العام للإنسان لو أنه رأى سببا وجيهاً للاعتقاد به .

ومظهر آخر من مظاهر الموقف الإنسانى العام عن العالم فى نظر مور هو الاعتقاد بأن لدينا فقط معرفة حقيقية بوجود الأجسام والأفعال العقلية ، بل لدينا معرفة أيضاً بعدد كبير من الوقائع عنهما . ومن أمثلة هذه الوقائع التى يعطيها مور وأننا نعرفها بيقين أن له بدنا دام بعض الزمن وفى أثناء ذلك كان البدن على علاقة بسطح الأرض (أى أنه موجود فى مكان) ، وأن الأرض ذاتها قد وجدت لسنوات كثيرة خلت . وأنه كانت هنالك أجسام مادية أخرى كثيرة تضم غيره من الناس وعلى مسافات متباينة من جسمه فى مختلف الأوقات ، وأن هنالك أجساما مادية أخرى كثيرة قد جاءت إلى الوجود أو زالت من الوجود قبل أن يولد . رأى مور أيضاً أن لدينا معرفة
٣٧ عن أنواع مختلفة من الخبرات مثل خبرات إدراكى جسمى وباقى الأجسام المحيطة بى ، وأنه لاحظ وقائع كثيرة عن هذه الأجسام . وأنه تذكر وقائع عديده لم يكن يلاحظها فى العادة ، وأنه اعتنق عدة اعتقادات مثلما

---

(١) أنظر : مور : « دفاع عن الموقف الإنسانى العام » فى الأبحاث الفلسفية ص ٥٢ .

أقول انى كثيراً ماكان لدى أحــلام أو أتخيل أشياء أخـــرى لم أعتقد بواقعيتها وأن لكثير من الناس غـــيرى خـــبرات مشابهة ، ولا أفـــترض نفسى فريداً فى هـــذه الخبرات ، كما أنى أعتقد بيقين أن كثيراً من الناس عرفوا عن أنفسهم وعما يحيط بهم وقائع مماثلة (١) .

لقد افترض مور أن وجود الأفعال العقلية أمر بديهى ولذلك لم يقدم أى حجة لتدعيم هـــذا الوجود ، ولو كان رأى ضرورة تقديم مثل هذه الحجة لكان قال بشىء يؤدى به إلى مبدأ ديكارت الأول « أنا أفكر إذن أنا موجود » (٢) ، فإذا شك شخص مـــا فى وجـــود الأفعال العقلية يلزم عن ذلك أنها موجودة ما دام الشك هـــو ذاته أحـــد هـــذه الأفعال ، ويمكننا أن نلاحظ على أى حال أن هـــذا الدليل يعتمد على افـــتراض وجود فعل عقلى واحـــد وهو حدوث الشك .

أما حجج مور لتدعيم الموقف الإنسانى العام عن العالم فيما يتعلق بوجود الأشياء المادية فإنها موجهه لمهاجمة الفلاسفة الذين ينكرونه ، واعتقدوا أن وجـــود تلك الأشياء ليس له واقع حقيقى أو أعتقدوا أنه بينما توجد أشياء مادية فى الواقع فإننا لا نعرف هذا الوجود بيقين . وكان منهج مور للرد على الفلاسفة المنكرين لوجود الأشياء المادية هو بيان العبث الذى يتضمنه هذا الإنكار ، ومن بين ما يتضمنه هذا الإنكار إنكار وجـــود أنفسهم . ومـــا يدعو للدهشة أن مور كان يرى أن لديه حجة أقوى يهاجم بها الفلاسفة الذين يبدو لهم انهـــم يدعون إلى موقف معتدل ، وهو القول بأننا لا نعرف ما إذا كانت الأشياء المادية موجودة ، وهـــذه الحجة هى بيان أن القـــول السابق متناقض ، لأننا حين نقـــول أننا لا نعرف أن كانت الأشياء موجوده فإننا نتضمن إننا نعرف أن للناس الآخرين وجـــوداً وأن لهؤلاء الناس

---

(١) المرجع السابق ص ٣٢ — ٥ .

(٢) أنظر كتابه « المقال فى المنهج » الجزء الرابع .

أجساماً وهى أجسام مادية . لكن إذا افترضنا منذ البداية أن للأنسان جسما
٣٨ فإن معرفة الفيلسوف بجسمة قد تكفى للبرهان على أن هنالك على الأقل شيئاً مادياً واحداً . وإذا اعتقد شخص ما — مثل ديكارت — أن من الممكن منطقياً أن توجد عقول مستقلةعن الأجسام فإن أفتراض وجود ناس آخرين غيرى ليس بحاجة إلى تقرير وجود أشياء مادية ، لأننا قد نعتقد بأن لهؤلاء الناس عقولا فقط . أضف إلى ذلك ، أن الفيلسوف الذى يقول إننا لا نستطيع معرفة أن كذا هو كيت يبين فى الواقع أنه يعتقد بوجود ناس آخرين غيره لكنه يستطيع إنكار أن هذا الاعتقاد يرتفع إلى مقام المعرفة ، ويدعم موقفه بقوله إنه لا يستطيع معرفة أى شيء ، وأنه إذا كان يوجد ناس آخرون غيره فلا يستطيعون هم أنفسهم معرفة أى شيء . وبالتالى ليست هذه الحجة من مور بحاسمة .

ليس عند مور حجة يقدمها غير التقرير البسيط أنه يعرف حقاً ما يدعى معرفته . ومن ثم قال فى محاضرة عنوانها « برهان على وجود العالم الخارجى يقتبس من كانط قوله إنها فضيحة للفلسفة أن يقوم وجود الأشياء الخارجية على الإيمان فقط دون أى برهان مقنع — عقب مور على هذا القول بأنه يقترح وضع حد لهذه الفضيحة بعملية بسيطة هى رفع يديه إلى أعلا ويقول بإشارة مناسبة « هذا يد واحدة » و « هنا يد أخرى » . وتألف هذا البرهان من القول إنه عرف أن هاتين القضيتين صادقتان وأنه يلزم عنها منطقياً أن يوجد على الأقل شيئان خارجيان بمعنى أن لهما أوضاعاً مكانية وأنه يمكن أن يوجدا دون أن أدركهما . وينتقل مور من ذلك إلى البرهان على وجود الأشياء المادية فى الماضى ، وذلك بأن يذكر السامعين بأنه منذ برهة كان قد رفع يديه إلى أعلا . ولم يدع مور فى كلا المثالين قدرته على إثبات مقدمات برهانه ، لكنه أصر على أن عجزه فى أثباتها لا يمنعه من معرفة صدقها .

حين قال مور أن ليس لديه برهان على مقدماته كان يقصد أنه لا يقدم برهانا منطقياً عليها أى لا يستطيع الإتيان بمجموعة من قضايا يلزم عنها صدق مقدماته ، ولا يعنى هذا على أى حال بأن ليس لديه دليل حسى عليها وكان هـذا الدليل فى الحالة الأولى هو الإدراك الحسى وفى الحالة الثانية هـو التذكر . وحـين قال مور إنه عرف صدق القضايا المذكورة آنفاً كان يتضمن أن الدليل كاف . لكن إذا كانت هذه هى الفروض التى قدمها مور فإنها تدعم حجة لهـا نتائج بعيدة المـدى . وحـين نطبق موقفه
٣٩ على الدفاع عن الموقف الإنسانى العام نجـد أن البرهان هو أن جملا مثل « هـذه يد » قد استخدمت بحيث أن حصولنا على الخـبرات الحسية التى عاناها مور وسامعوه حين كان يحاضر — تقيم صدق القضية التى تعـبر عنها هذه الجمل . من الممكن أن يقع الإنسان فى الخطأ ، مثلما وقع مور حين أشار إلى ما يشبه فجوة مضيئة وأعلن أنه عرف أنها نافذة فى السماء ، لكن يمكن اكتشاف مثل هـذه الأخطاء وتصحيحها . وهنالك طرق معروفة لاختبار ما إذا كنا نقـع فى خـداع بصرى ، وإذا أكدت هـذه الاختبارات عدم وقوع شيء فى الواقع يمكن تدعيم حكم إدراك حسى بخبرات واقعية أخـرى أو بشهادة الغـير فلا مجال للشك . وبالمثل يهـدف استخدام جمل مثل « رفعت يدى إلى أعلا من برهة مضت » إلى تقرير أنه إذا بدا لى أنى حاصل على تذكر صادق لهـذه الحـادثة ، وأكد الآخرون وقوعها ولم يوجد ما يجعلنى أحس بضلال الذاكرة ، فإننا حينئذ على ثقة فى وقوع الحادثة فى الماضى . والخلاصة أنه توجد معايير معروفة لحسم هـذه الأسئلة وإذا كانت هـذه المعايير مقنعة فقد حسم الموقف . إنكار أن أمامى منضدة حين أراها وألمسها فى ظروف طبيعية مناسبة إنما هو جهل أو تجـاهل بمعنى « إدراك المنضدة » .

سوف أناقش بعد قليل صحة هـذه الحجة ، لكن ما أريد قـوله الآن هـو أنه إذا كانت الحجة صحيحة فلا سبب يدعونى لتطبيقها فقط على القضايا التى يقبلها الموقف الإنسانى العام : بل صادقة بالمثل على القضايا

الصورية والتجريبية وأن هنالك معايير معروفة لتقرير صدقها أو كذبها . فهم الرياضيات هو معرفة ما يؤلف البرهان الرياضى ، ويستلزم فهم نظرية كيمائية أو بيولوجية معرفة نوع الدليــل التجريبى الذى يدعمها أو يرفضها . فإذا أقنعتنا هــذه المعايير فلا مجال للشك : حين نتناول النظريات التجريبية قد نرتاب فى استمرار صدقها فى ضوء الخــبرات المستقبلة لكن هــذا شىءتقرره تجــارب مقبلة . وليس للفلسفة فى ذلك مجال . لكن إذا لم يمكن ٤٠
للفلسفة أن تصدر حكماً بصــدق أو كذب القضايا التى تنتمى إلى هــذه الميادين وإذا لم يكن يوجد عالم آخر تكتشفه الفلسفة ، فإنها مضطرة إلى التحول إلى التحليل على أساس أن هذا هــو المجال الوحيد للمعرفة الذى لم يسبق بحثه .

هــيا ننظر بعمق إلى هــذه الحجة . نقول اولا أنها تسرف فى تبسيط موقف العلوم التجريبية والصورية معاً . يوجد إجماع بين الرياضيين على ما يؤلف البرهان الصحيح ، لكن يقف هــذا الإجماع عند حد معين ، فمثلا يقبل بعض الرياضيين برهان الخلف كبرهان على وجــود عدد ما يتمم دالة معينة ، لكن رياضيين آخرين يسندون الوجود فقط لتلك الأعداد التى يمكنهم تركيبها . وكذلك لا يوجد اجماع بين علماء الفــيزياء أو علماء الأحياء على قيمة نظرياتهم . ويعتقد أغلب علماء الفــيزياء برضاهم فى مجال ميكانيكا الكونتم عن قوانين الأحصاء ، لكن هنالك علماء — ومنهم أينشتين — يأملون فى الوصول إلى طريقة لصياغة نظرية حتمية تتفق والأدلة التجريبية . ويرفض أغلب علماء الأحياء الآن نظرية لا مارك فى امكان توريث الخصائص المكتسبة ، وان كان يشك البعض فيما إذا كانت النظرية المندلية الجــديدة فى الطفرة تفسر كل الوقائع التجريبية . وإذن فهــذه الخــلافات يحسمها الفلاسفة. أما الخلافات بين الرياضيين فيصبح المنطق هــو معيار الحسم فيما إذا كان يمكن رفض قانون الثالث المرفوع الذى يقــول إن القضية يجب أن تكون صــادقة أو كاذبة . والمشكلة فى الأمثلة الأخرى التى ذكرتها هى وضع المعايير التى نتوقع أن تلائم أى نظرية علمية . ولذلك فالسبب

الرئيسى الذى دفع أينشتين إلى البحث عن نظرية أخـــرى بديلة بنظرية الكوانتم هو أن هـــذه النظرية لم تتفق مع تصوره للعالم ، فلم يكن مقتنعاً بالتفسير الذى يترك الأشياء للصدفة . وإذا كان هذا أمراً فلسفياً فلا يستطيع الفيلسوف حله دون دراية واسعة بالفـــيزياء ، لكن لا يمنعه ذلك من الخـــوض فيه . ولقـــد كان الانفصال بين الفلسفة والعلوم الطبيعية الذى شـــاع فى القرن التاسع عشر نتيجة للحركة الرومانسية التى رأت فى الفلسفة خلاصاً من المادية العلمية ، كما كان نتيجة أيضاً للزيادة الكبيرة فى
٤١ المعرفة العلمية التى أدت إلى مزيد من التخصص العلمى . لكن يوجد الآن الكثير مما ينبغى تعلمه من العلوم ومالا يطمع فيه الفيلسوف أكثر من معرفة سطحية بعدة فروع للعلوم ، لكن لا يوجد سبب لتجاهله لكل العلوم .

وهناك عيب آخر أساسى للحجة التى نتجت عن مور وهو أن التمييز بين معرفة صـــدق قضية ما ومعرفة تحليلها ليس تمييزاً حاداً كما تتطلب حجته : فقد وضع مور فى دفاعه عن الموقف الإنسانى العام افـــتراض أننـــا لا نستطيع إقامة صـــدق قضية ما مثل « هنايد » دون معرفة طريقة تحليلها . لكن إذا لم نعرف كيف نحلل قضية ما فكيف نعرف أى القضايا اكتشفنا صـــدقها ؟ والجواب المألوف على هـــذا الاعتراض هو أنه يجب أن نميز بين معرفة تحليل قضية ما ومعرفة معناها . إن جملة مثل « هنايد » — كما استخدمها مور — لهـــا معنى مألوف يفهمها أى انسان يفهم الإنجـــليزية (أو العربية) ويكفى أن نأخذها بهـــذا المعنى لكى نحدد صـــدق القضية التى تعـــبر عنها هـــذه الجملة . ويأتى بعد ذلك تحليل هـــذه القضية . لكن إذا تألف التحليل من إعادة وصف الظروف التى تبرر لنـــا قبـــول القضية موضوع التحليل ، لا نستطيع استبعاد إمكان بيان أن الطريقة التى تؤول بهـــا الجمل — إذا كان لدينا تبرير فى قبول القضايا التى تعبر عنها — ليست نفس الطريقة التى نفهم بها القضية فهما مألوفا . ولذلك سيصبح وجـــود شىء ما دون أن يكون مدركاً موضوعاً فلسفياً كما سنرى فيما بعـــد . وقد لا يكون البرهان صحيحاً

على أنه لا يوجـد شيء مستقلا عن إدراكنا له لكن يجب أن نفحص هذا البرهان : وإلى أن يتم هـذا الفحص لن نتـأكد من أن المعنى الذى تعبر عنه جملة مثل « هنايد » قضية صادقة هو نفس المعنى الذى نفهمه فى الحياة العادية ، لأن هـذه الجملة بالفهم العادى لا تشير إلى شيء يمكن وجـوده دون أن يكون مدركاً .

يعتقد أغلب الفلاسفة الآن أنه يمكن للأشياء المادية أن توجـد مستقلة عن أدراكنا لهـا ، لكن لا يتصورون جميعاً هـذه الأشـياء على نحو
٤٢ يتفق والموقف الإنسانى العام . ولذلك يقال — على أسس علمية — إن الأشياء كما هى فى ذاتها ليست لها نفس الخصائص التى يبدو لنا أنها حاصلة عليها حين ندركها إدراكاً حسيا ، وإذن فالقضية الصادقة التى تعبر عنها الجملة « هنا يد » — طبقاً لهـذا الموقف — هو أن علة إحساساتى باللون والشكل ونحو ذلك هى مجموعة من الجزيئات التى لا لون لهـا . وطالما أن الموقف الإنسانى العام يصف الأشياء المادية باللون مثل اليد الذى أدركها فهو موقف خاطئ وسوف نرى فيما بعد أن أمامنا مشكلة صعبة ، وإلى أن نحسم النقط السابقة فكل ما يمكننا أن نعـترف به لمور هو أنه حين قال إن يديه موجـودة قال شيئاً له الحق فى تقرير صدقه ، وأن هذا قليل القيمة حتى نحـدد ما هذا الشيء . نعم إذا كان الشكاك على حق وإذا كان فى موقفهم ما يمكن مناقشته فلن تكون أكثر من القـول إنه كان لمور بعض الإحساسات أو أنه حدثت بعض الأحساسات .

وقد كانت الطـريقة التى اتبعها مور محاولة بيان أن لتصور ما تطبيقاً وذلك بالاشارة إلى أمثلته الحسية ، ولذلك فالحجة التى لا نزال نـناقشها سميت حجة الحـالات النموذجية . فإذا كانت واقعة ما تعتبر نموذجاً لاستخدام تعبير ما فإن الاستخدام الصحيح لهـذا التعبير كاف لإثبات وجـود تلك الواقعة . وبهـذه الطريقة لا يبقى لموقف الشك قيمة . لكن تسقط هـذه الحجة — كما رأينا — لأن الاستخدام الصحيح لتعبير ما قد يؤدى إلى خـلافات فيما يمـكن أن يشير إليـه ، بل تسقط الحجة أيضاً

لأن التعبيرات فى الاستخدام المألوف ترتبط بنظريات أصبحت غير مقبولة ولذلك مضى الوقت الذى كنا نستخدم فيه تعبيرات تشير إلى السحر وأنها كانت تتخـذ معايير لتحديد ما إذا كان شخص ما ساحراً وكنا نجد ما يتفق وهـذه المعايير . ورغم ذلك لا نجعل هـذا الاستخدام وتلك المعايير برهاناً
٤٣ على وجـود السحرة وليس من السهل إعطاء أمثلة من الواقع لأن التصورات تختفى حين نرفضها ، وإن كنت أشك فى أن تصور حرية الإرادة — الذى سوف نتحدث عنه فيما بعد — أحـد تلك التصورات إذ لا شك أن لهـذا التصور تطبيقاً بمعنى أننا كثيراً ما نستطيع التمييز بين الحـالات التى يفعل فيها شخص ما شيئاً بإرادته، والحـالات التى يقـوم بها بأفعال لا إراديا أو مضطر إليها ورغم ذلك سوف نرى أن هنالك شكاً فيما إذا كان هذا التمييز يكفى لتبرير حكمنا عليه بالمسئولية فى الحالات الأولى وعـدمها فى الحالات الثانية . وإذا كانت فكرتنا المألوفة عن المسئولية تتضمن تصور الإرادة كشىء يدفعنى إلى أفعال فقد لا تقف هذه الفكرة أمام النقـد .

وليس الاستخدام العام للكلمات ثابتاً محـدداً لأنه يتغير تحت تأثير العلوم . وإن كان هذا التغير لا يبدو واضحاً بطريق مباشر . لا زلنا نتحدث عن حركة الشمس وشروقها من الشرق وغروبها من الغرب لكن معنى هـذه العبارات للرجل المتعلم على الأقل ليس المعنى الذى كان قبل قبول نظرية كوبرنيك. وقد يكون التغيير فلسفياً ، فلم يحدث أن رفض السحر رفضاً تجريبياً أى لا توجد تجربة حاسمة تقوض فكرة السحر . وإنما حين تطورت العلوم الطبيعية زالت هـذه الطريقة فى تفسير الحوادث الغريبة ، لأنها لم تعد تتفق والصورة التى يعطينا العلم أياها .

يبين هذا المثل أن من الممكن تغيير موقفنا من تفسير الخـبرة . لا نستطيع افتراض أن جهازنا من التصورات ليس محتاجاً إلى اصلاح جذرى لكن توجد قيود إن لم تكن فى مدى تغيير هـذه التصورات فعلى الأقل فى نقطة

البدء بذلك الإصلاح . إذا أراد شخص إقناعنا أن لديه طريقة أفضل لوصف العالم يجب أن يجعلها مقبولة لنا ، ويعني هذا أنه مضطر إلى ربط ذلك الوصف بتصورات قائمة فينا من قبل . أضف إلى ذلك لن نقبل الحاجة إلى نسق مختلف من التصورات ما لم نقتنع أن نسقنا لم يعد يخدم أغراضنا ومن ثم يلزم نقده من جهة العلم والفلسفة معاً . ولا يعني هذا أن الفلسفة محصورة فى تحليل التصورات وإنما يعني أن ذلك أفضل عمل تبدأ به الفلسفة .

الفصل الثالث

التحليل الفلسفى

(أ) التحليلات الصورية

٤٤ يجب أن تكون ممارسة التحليل نقطة البدء فى الفلسفة على الأقل ، كما سبق القول ولذلك فإنا فى حاجة إلى شرح مفصل لهذه الممارسة . ويشمل التحليل فى الواقع عدداً من المناشط تختلف بعضها عن بعض فى مناهجها أو أهدافها أو كليهما . وسوف أميز بين هذه المناشط دون أن أعنى أن ذلك هو التصنيف الوحيد . وقد يندمج بعض هذه المناشط فى بعض . ويصبح من قبيل الاستحسان الشخصى أن نضع خطا فاصلا بينها .

وأول نموذج هو ما جعل رامزى يقول « اننا فى الفلسفة نتناول القضايا التى نقيمها فى العلوم وفى حياتنا العادية ، ونحاول تنظيمها فى نسق منطقى تندرج فيه حدود أولية وتعريفات الخ . فالفلسفة فى أساسها نسق من التعريفات أو مجرد وصف للطريقة التى نحصل بها على تعريفات »(١) والواقع أنه لم يتم شىء حتى الآن بشأن تناول مختلف العلوم على أنها أنساق منطقية ، ومن أسباب ذلك أن من النادر أن نجد شخصاً يتحقق فيه الجمع بين المعرفة العلمية والمهارة المنطقية ، وسبب آخر هو وصول عدد قليل من النظريات العلمية إلى درجة صياغتها فى نسق ، بل ليس واضحاً تماماً أن ما نكسبه من وضوح يستحق الجهد المبذول فى ذلك العمل .

أما ما بذلت فيه المحاولات الكثيرة فهو التعريف الصورى للتصورات الجزئية التى تلعب دوراً هاماً فى العلم أو فى حديث الحياة اليومية . نحلل حداً ما أحياناً — لا يستخدم فى الحياة العادية بمعنى واحد محدد — إلى حدود أخرى بمعان مختلفة وقد حاولت المناهج الصورية تحديد كل منها تحديداً

---

(١) رامزى : « أسس الرياضيات » ص ٢٦٣ .

دقيقاً ، وهـــذا ما حدث في حالة تصور الاحتمال . قد يكون الاستخدام المألوف لمثل هـــذه الكلمة واسعاً جـــدا للدرجـــة أن هـــذه التعريفات لا تحيط به تمـــاماً من كل جوانبه ، لكن لم يكن الغرض من ذلك وصفاً دقيقاً للاستخدام العادى بقـــدر ما هو توضيح وتحـــديد التصورات تحديداً ٤٥
يزيد من فائدتها للعلوم . ولعل تعريف أينشتين للتزامن مثل طيب على ذلك ، بحيث نقـــول إنه ألقى الضـــوء على ما غمض علينا فى استخدامنا المألوف ، وقد يكون الأقرب إلى الصواب أن نقول إن أينشتين بين فى نظرية النسبية أن التصور المألوف للتزامن ناقص وأنه دقق النظر فيه . وقـــد يقال نفس الشئ على تعريف هيوم للعلية ، على الرغم من أننا سنقول من بعد ان اهتمامنا لن يكون فى تعريف هيوم الذى لا نقبله بالطريقة التى قدمها وإنما فى الحجج التى أدت إلى ذلك التعريف . ويعتبر تعريف الصدق مثلا آخر على هذا النموذج من التحليل .

ولقد أهتمت فلسفة العلوم — التى قصدت تحـــديد وتوضيح تصورات مثل الاحتمال — بتركيب النظرية العلمية بل زاد اهتمامها بالبراهين العلمية أضف إلى ذلك أن دراسة البراهين العلمية لم تكن مجرد وصف وإنما نقد أيضاً . وقد نشأت أسئلة عن اسباب تفضيل نظرية على أخرى حين يبدو أنها تتساوى فى اتفاقها مع التجارب ، أو ما هى الا عتبارات التى تجعلنا نقرر أو نرفض أو نعدل نظرية ما لم تحققها تجربة بعد . وهناك أيضاً مشكلة وضع الشروط التى تدعم قضايا الملاحظة بفضلها فرضاً معيناً ، بل ووضع درجات مختلفة من التدعيم . ويرتبط كل ذلك بالمشكلة الأعم وهى مشكلة الاستقراء حين نتساءل عن صحة أى استدلال غير استنباطى . وقد يتضمن تناول هـــذه الأسئلة اهتمامنا الشديد بالتعريفات الصورية مثل ما بذل من محاولات لتطوير نظرية صورية عن تدعيم النظريات : وإذا وضعت هذه الدراسات

فى مقولة مستقلة فذلك لأنها ليست محصورة فى توضيح البحث العلمى وإنما تتناول أيضاً أسئلة عن تبريره .

(ب) النحو المنطقى

وثانى نماذج التحليل تلك الأبحاث التى نجمعها معا تحت عنوان النحو
٤٦ المنطقى ، والغرض منه هو شرح التميزات المتعلقة بتركيب اللغة . وهنا لا يكون أغلب اهتمام الفلاسفة مجرد توضيح هذه التميزات وإنما تفسيرها ، أى كيف تؤثر فينا من خلال طبيعة الخبرة أو من خلال مستلزمات التوصيل الناجح . فمثلا هناك تميز مألوف بين الحدود الشخصية مثل أسماء الأعلام التى تستخدم فى الاشارة إلى أشياء جزئية والحدود العامة التى تستخدم أساساً لإسناد صفات إلى الأشياء التى تشير إليها الحدود الشخصية . لكن يوجد من الفلاسفة من يقول إنه مادامت تتميز الأشياء فى إطار صفاتها فلسنا بحاجة إلى الحدود الشخصية والعامة ، كما أنه لا حاجة بنا إلى كلمات الإشارة أو الوصف بالإشارة . ومادامت رموز الإشارة تنطوى على زمن الأفعال فإن أولئك الذين يرون استغناءنا عن هذه الرموز مضطرون إلى القول إن ما يقدمه زمن الفعل تقدمه العلاقات الزمنية ، ومضطرون أيضاً إلى تقرير أننا نقول كل ما نريد قوله دون استخدام أى كلمات يعتمد معناها على سياق قولها .

وإذا كانت الكلمات رموزاً فهى قبل كل شىء أصوات أو حروف مكتوبة ، ولذا فنحن فى حاجة إلى نظرية تشرح كيف تتألف الرموز من تلك الأصوات والحروف ، يتحدث الفلاسفة عن الجمل الخبرية حيث تعبر عن قضايا ، لكن ما القضايا ؟ هل نتصورها كائنات مجردة توجد مستقلة عن الجمل التى تعبر عنها ؟ وإذا تركنا هذا السؤال جانباً ، فإننا نلاحظ أن القضايا يتميز بعضها عن بعض من عدة وجوه ، فمثلا قد تكون بسيطة أو مركبة ، وبعض القضايا المركبة دالات صدق بمعنى أن قيمة صدقها — أى صدقها أو كذبها — تحددها قيمة صدق عناصرها . ومن الواضح أن قيمة

صدق القضية المركبة « ق و ل » أو المركبة « ق أو ل » تعتمد على قيمة صدق «ق» و «ل» . ومن جهة أخرى يبدو أن كثيراً من القضايا الشرطية المتصلة ليست دالات صدق . فمثلا لا يبدو أن صحة القضية « لو كنت ضغطت على عود الثقاب لا شتعل » تتأثر إذا كذب مقدمها ، لكن سوف نجدد مشكلة صعبة وهى كيف تصح هذه القضايا .

ويقال إن العبارة التى تحتوى على كلمة فى حالة الرفع عبارة ما صدقية
٤٧ حين نستبدل بهذه الكلمة كلمة أخرى تشير إلى نفس الشيء ونصل إلى قضية لها نفس قيمة صدق القضية الأولى . فمثلا تعبر الجملتان الآتيتان عن قضايا صادقة : « مات نابليون فى سانت هيلينا «و» المنتصر فى أوسترلتس مات فى سانت هيلينا » . ونجد نفس هذه الشروط متحققة فى الرموز الحملية التى تصدق على شيء واحد . وإذن فى الجملة « هذا مثلث متساوى الأضلاع » يمكن إحلال كلمة « متساوى الأضلاع » بكلمة « متساوى الزوايا » دون تغيير فى قيمة الصدق : وسوف تدل الصيغة « من الصدق أن نقول ق » على قضية صادقة حين نستبدل بالرمز «ق» أى جملة تعبر عن قضية صادقة ، وتدل على قضية كاذبة حين نستبدل بالرمز «ق» أى جملة تعبر عن قضية كاذبة . وتوجد على أى حال عبارات لا تخضع لهذه الشروط ويقال بالتالى إنها قضايا مفهومية ومن بين أنواع هذه القضايا تلك التى تذكر المعرفة والاعتقاد والاتجاهات المشابهة الأخرى . ففى الجملة « أنى أعرف أن نابليون مات فى سانت هيلينا » أو « أعرف أن هذا مثلث متساوى الأضلاع » نجد أن قيمة صدق القضايا يتغير إذا قمنا بأى إستبدال كما فعلنا فى الأمثلة السابقة ، لأنى أعرف أن نابليون مات فى سانت هيلينا وأن المثلث الذى أشير إليه متساوى الأضلاع ، لكنى لا أعرف أن نابليون هو الذى انتصر فى أوسترلتس أو أن المثلث المتساوى الأضلاع متساوى الزوايا . وبالمثل إذا قلت « أنا أعتقد القضية ق » وإذا استبدلت بالقضية ق قضية أخرى لا أصل إلى قضية صادقة أو كاذبة ، مادمت لا أعتقد بكل القضايا الصادقة ومن الممكن ألا تصدق بعض القضايا التى أعتقدها . ولقد تجاهل بعض المناطقة

ذلك النوع من القضايا لأنها تؤدى إلى تعقيد فى عملية الاستدلال ، وقد بذلت محاولات لأقتراح الاستغناء عنها . ومن الممكن أن تنجح هذه المحاولات إذا استطعنا أن نحول هذه الجمل إلى جمل تطابق شروط القضايا الما صدقية ، لكن لا يزال هذا النجاح موضوع مناقشة .

وهنالك قضايا مفهومية هامة تتألف من تلك التى تتعلق بالجهة بمعنى أنها لا تصوغ فقط قضايا صادقة أو كاذبة وإنما تصوغ أيضاً قضايا ممكنة أو ضرورية أو مستحيلة . والسبب الذى يجعل هذه القضايا مفهومية هو أننا نعتبر بعض القضايا الصادقة — وليس كلها — قضايا ضرورية وأن بعض
٤٨ القضايا الكاذبة مستحيلة ، ولذلك فى الجملة « من الصدق بالضرورة أن يكون الإخوة ذكوراً » ، نجد أننا إذا استبدلنا بالجملة « الإخوة ذكور » جملة أخرى صادقة لكنها ليست ضرورية فإنها لا تعود تحتفظ بقيمة صدقها. وينطبق هذا أيضاً إذا أستبدلنا حدوداً من نمط بحدود من نمط آخر . ويقدم الأستاذ كواين مثالا مشهوراً وهو « من الضرورى أن يكون ٩ أكبر من ٤ » فإذا استبدلنا مكان العدد ٩ عبارة « عدد الكواكب » فى تلك الجملة أصبحت القضية كاذبة ولو أننا نظن أنها قضية صادقة لأن عدد الكواكب تسعة حقاً (١) . أقول « ما نظن أنها قضية صادقة » لأن المناطقة من أمثال كواين الذين أرادوا التخلص من التعبيرات المفهومية تشككوا فى فكرة الضرورة وقالوا إنه لم يتضح فائدتها توضيحاً كافياً . وقد امتد هذا الشك إلى التمييز بين القضايا التحليلية والتركيبية ، ذلك التمييز الذى يقال أحياناً إنه مرتبط بالتمييز بين الضرورى والحادث . وقيل أيضاً ان فكرة المعنى ليست واضحة تماماً لنا لتكون تبريراً لقبول النظرة إلى القضايا التحليلية على أنها صادقة بفضل معانى الكلمات التى تعبر عنها . كيفما كان الأمر لازالت أمامنا مشكلة توضيح الضرورة .

هنالك فلاسفة يقبلون التمييز بين القضايا الضرورية والحادثة ، كما يقبلون

---

(١) أنظر كواين : « الكلمة والشيء » ص ١٩٥ — ٢٠٠ .

التمييز بين القضـايا التحليلية والتركيبية ، لكنهم لا يرون التمييزين مترابطين . يعتقد البعض — تابعين لكانط — أنه لا يمكن أن تكون قضـايا الرياضيات البحتة تحليلية بالمعنى المقبول للتحليلية ، رغم أنها قضايا ضرورية ، ويعتقد البعض الآخر أن القوانين العلمية تعـبر عما يسمونه ضرورة طبيعية ، وبذلك يميزون بين تعميمات القانون وتعميمات الوقائع ، وقد يبعد عنا هذا التمييز الأخـير مشكلة حرجة لو كان تصور الضرورة الطبيعية مقبولا لكنى سوف أدعو فيما بعد إلى أنه تصـور غـير مقبول ، ولذلك يجب أن نبحث عن طريقة أخرى لوصف تعميمات القانون . وحيث أن أحد السمات المميزة لهـذه التعميمات هـو أن تتضمن القضايا الشرطية التى لا يتحقق مقدمها فيمكن أن تلتقى هـذه المشكلة بمشكلة صحـة القضـايا التى لا تكون دالات صدق .

٤٩ سوف أحـاول تناول أغلب هـذه الأسئلة فيما بعـد . وكل ما أريد قوله الآن — قبل الانتقال إلى القسم الرابع من أبحاثنا فى التحليل — هو أنى حين أعطيت للبحث الحالى عنوان النحـو المنطقى لم أقصد القـول أنه مجرد أبحاث لفظية بمعنى أنه يمكن أن تكون تافهة ، ذلك لأن مناقشة هذا البحث — فضلا عن اهتمامنا العميق به — يلقى ضـوءاً على لغتنا وأيضاً على هيكل العالم الذى تصفه هـذه اللغة . ولا يوجد أى تمييز بين بحث فى تركيب اللغة وبحث فى تركيب العالم ما دام لا يكون لنفسى فكرة وجـود العالم من معنى إلا فى إطار نسق من تصورات تعـبر عنها باللغة . ولا يعنى هذا أننـا نقول إن العالم لا يوجد مستقلا عن حديثنا عنه ، أو أن نقـول إن نسقا أفضل من آخر . يمكننا الاستعانة بأنساق مختلفة تطابق أحـكامنا عن الخبرة وتؤدى بنا ملاحظاتنا إلى الاعتقاد بأن للعـالم وجـوده فى المـاضى والحاضر وربمـا يستمر وجـوده فى المستقبل دون أن يوجـد شخص يدركه . حتى مع هـذا الاعتقاد فان خـبرتنا تفصلها اللغة ، والعالم الذى نحكم بوجوده مستقلا عن وجـودنا ألفته مناهجنا فى وصفه . لا نستطيع عزل أنفسنا عن كل وجهات النظر ، فإذا رفضنا وجهـة نظر فيجب أن

نتبنى نظره أخرى . إنها لفكرة متناقضة أن نعـزل العالم عن تصوراتنا لأننا سوف نترك إذن بعالم ليس لنا تصور عنه .

(ج) تحليلات الاستخدام المألوف

لقد كان اهتمامنا فيما سبق محصوراً فى استخدام اللغـة لمحاولة تقرير وقائع أو صياغة نظريات لشرح تلك الوقائع . وهذا هـو الاستخدام الذى يهتم به الفلاسفة ، على الأقل إذا تركنا مجال الفلسفة الأخلاقية . لكنه ليس الاستخدام الأساسى الوحيد الذى يستحق التحليل . وعلى الرغم من قيام عدة محاولات لتطوير منطق جمل الأمر فلم تكن هـذه التحليلات صورية بحتة . وقـد أعطيت أمثلة على مختلف نمـاذج ما يسمى « فعل الكلام » (أو الكلام كعملية عقلية) وزاد الاهتمام بالوظائف المختلفة التى يحققها . إن من أدخل عبارة « فعل الكلام » هو أوستن فى الخمسينات وكان الاهتمام بمـا تدل عليه العبارة مميزا لما يسمى مدرسة « فلسفة اللغة العادية » التى قادها أوستن . وكانت اللغـة الإنجـليزية هى اللغة الطبيعية التى درسها هؤلاء الفلاسفة ، وكان ما سموه الاستخدام المألوف هو إستخدام المثقفين
٥٠ من الإنجليز . وقد جعل هـذا عملهم ضيقاً وإن كان لبعض أبحاثهم تطبيق عام . ولذلك كان أحـد مواقف أوستن أن ميز ما سماه قضايا الإنجـاز ، ولا تعنى هـذه القضايا تقـرير أعمال أو مناشط بقـدر ما تعنى توضيحها . ومن أمثلة ذلك ما يقوله قاض لمجرم « سوف تدخل السجن لستة أشهر » لا تدل هذه الجملة على تنبؤ وإنمـا قـول تكون نتيجته أن يذهب المجرم إلى السجن . حين أقول « أنا أعد » فى ظروف مناسبة فإنى لا أعطى تقـريراً بأنى أقـوم بوعد وإنما أعنى أنى قادر على إنجازه . قد يقـال إن هذه الجملة لا تقرر شيئاً على الإطلاق على أساس أن نطقى بها ينطوى على وفاء بالوعد ولا ينطوى على صـدق أو كذب ، لكنى لا أجد بأسا لماذا لا تحقق الجملة كلتا الوظيفتين ، أى إعطاء وعد وتقرير عن الوفاء به . ومما يدل على أن جملة ما قد لا تعبر عن إنجاز دائماً أننا نأتى بجملة مثل « أنا أعرف أن

كذا هو كيت » بحيث أن استخدام « أعرف » يؤكد صدق ما يتبعها بمعنى أن « أنا أعتقد » لا تؤكد ذلك . لكن حين أقول ذلك أقرر واقعة عن نفسى . ليست القضية « أنا أعرف القضية ق » عالة على « القضية ق » حيث إن للقضيتين قيم صدق مختلفة ، ويحدث ذلك حين تكون « ق » صادقة لكنى لا أدعى معرفتها .

لقد أحدثت حركة فلسفة اللغة العادية — فى الفترة القصيرة التى عاشتها بأى درجة من درجات القوة — حماسة أكثر حرارة مما يبدو لنا الآن أنها تستحقها . فيمكن أن يقال دفاعاً عنها أنه لا توجد طريقة للبحث فى التصورات إلا حين تتضمنها لغة ما : إذا أراد شخص ما البحث فى لغة ما فيحسن أن يفهمها فهما دقيقاً ، واللغة التى يفهمها أفضل من غيرها هى لغته . ومن جهة أخرى ليست لكل التمييزات اللغوية قيمة فلسفية ، وإذا كان لدى الفلاسفة المتحمسين لهذه الحركة نقطة ضعف فهى انتباههم المسرف إلى فوارق دقيقة وفزلكات فى إستخدام الإنجليزية مما يكون له أى أثر على مشكلات الفيلسوف . وقد مالوا — تحت تأثير مور ولو أنهم كانوا أقل منه حرية فى تصور التحليل — إلى افتراض صحة المعتقدات الراسخة والموقف العام للرجل العادى والثقة المسرفة بها ، ونتج عن ذلك خطؤهم بانصرافهم عن مشكلات مثل نظرية المعرفة حيث نضع هذه ٥١
الافتراضات موضع الشك . حتى لو لم يهتم شخص ما بتبرير الموقف العام للرجل العادى عن العالم وإنما يحلل مواقف الإدراك الحسى فقط بمعنى البحث عن دليل علمى فإن مناقشة الاستخدام العادى لكلمات مثل يرى ويسمع لن تؤدى إلى إضافة شىء جديد .

ومثل طيب على حسنات وقصور المنهج اللغوى ما نجده فى بحث لأوستن عنوانه « التماس للاعتذار » (١) ، تتناول بعض الأسس المختلفة التى يمكننا

---

(١) أوستن : « الأبحاث الفلسفية » .

أن ندعي بفضلها أن ليست لنا مسئولية عن الأفعال التي نلام عليها ، وقد عرض أوستن بمهارة الاختلافات الدقيقة التي قد توجد بين فعل أشياء دون قصد و عن سهو و لا إرادياً أو بطريق الخطأ ، ووضح أوستن هذه الحالات بأمثلة ناجحة . ولذلك نرى أن الثنائية النموذجية بين الأفعال الإرادية واللاإرادية لاتكون أساساً لما فى الاستخدام الصحيح للإنجليزية من تشابك و تعقيد، وتعقيد الوقائع . وحيث لا يتميز استخدام تعبير ما فقط بالأمثلة التي تطابقه تطابقاً ناجحاً دائماً أيضاً بتلك الأمثلة التي لا يطابقها هذا الاستخدام ، وحيث إن المسئولية تفترض قدرتنا على الفعل الحر .فإننا نكون قد وضحنا مشكلة حرية الأرادة . ورغم ذلك نحس أننا لم نمس صلب هذه المشكلة . ولقد تحير الفلاسفة فى مشكلة حرية الإرادة لأنه بدا لهم — صواباً أو خطأ — أن هنالك تعارضاً منطقياً بين الافتراض المألوف بأن الناس يقومون بأفعال حرة أحياناً، والافتراض المقبول بأن كل أفعالنا تحددها علل : ولم يقدم بحث أوستن الدقيق شيئاً لرفع هذا التعارض .إن ما يمكن أن نكسبه من مواقف أوستن هو مساعدته لنا فى إعادة صياغة تصورنا للمسئولية إذا قررنا أننا فى حاجة إلى توفيق بين المسئولية و فرض الجبرية

د — النظر فى الوقائع

هنالك علاقة بين نظرة مدرسة أوستن و نظرة فتجنشتين فى كتبه المتأخرة . لقد شاعت النظرة بأن معنى كلمة ما فى عدد كبير من الحالات هو
٥٢ استخدامها فى اللغة بفضل فتجنشتين (١) ، ولقد كرس صفحات كثيرة من كتابه الأبحاث الفلسفية وغيره لوصف ما يسميه « لعبة اللغة » ، وقصد بهذه الأمثلة توضيح مختلف الأغراض التي تؤديها اللغة . نجد فى فتجنشتين المتأخر أيضاً تقديراً ضمنياً للموقف الإنسانى العام كما يبدو من قوله كل جملة فى لغتنا صحيحة كما هى دون تصحيح أو تعديل (٢) ، بل يذهب من الناحية

---

(١) فتجنشتين : « الأبحاث الفلسفية » فقرة ٤٣ ص ٢٠ .

(٢) نفس المرجع فقرة ٩٨ ص ٤٥ .

النظرية على الأقل إلى أكثر مما ذهب إليه التحليليون فى الاستخدام اللغوى فى تضييق مجال التحليل الفلسفى . وفى ذلك يقول قد لا تتدخل الفلسفة فى الاستخدام الفعلى للغة : إنها فى نهاية المطاف تصفها لأنها لا تستطيع إعطاء أى أساس للغة وإنما تترك كل شيء كما كان (١) . ويتفق هذا مع النظرية القائلة بأنه ليس من وظيفة الفلسفة أن تقيم نظريات ، حتى عن اللغة ، ولو أن هذه النظرية تهدف إلى القول بأنه لا يجب علينا أن نفسد نظرتنا إلى الوقائع بنظريات مسبقة ، أكثر مما تهدف إلى إنكار وجود نظرية تطابق تلك الوقائع . ولم توجه أمثلة فتجنشتين الاهتمام إلى ذلك المفهوم للنظرية ما لم توجه إلى تطبيق أكثر عمومية .

إن ما يختلف فيه فتجنشتين اختلافاً أساسياً عن التحليليين فى الاستخدام العادى هو عدم إهتمامه بالاستخدام فى ذاته ، وحين يصف هذا الاستخدام يضعه فى إطار نظرية تدعو إلى إزالة المشكلات الفلسفية التى رأى أنهـا مصدر اضطرابنا الفكرى . وفى ذلك يقول « تتخذ المشكلة الفلسفية الصورة الآتية أنا لا أعرف كيف أتناولهـا » (٢) . ولا يعرف الفيلسوف كيف يتناول مشكلته لأنه وقع فى متاهة من صنعه . والغرض من التحليل الفلسفى هو مساعدته على إدراك ضلاله فى الطريق . وحين يطرد عن نفسه ذلك الاضطراب سوف يدرك أن مشكلته وهم . ويمكن أن نحقق ذلك فى بعض الحالات بالإشارة إلى أخطائه أو إعطائه أمثلة تشير إلى وجود الأشياء كما هى فى الواقع : إن مثل الميتافيزيقى كمثل المصاب بمرض عقلى يساعد نفسه على الشفاء . وقد لخص فتجنشتين هذا الموقف فى فقرة مشهورة فى الأبحاث حين قال « لن نتقدم بأى نظرية » ثم يقول « يمكن التسليم بمواقفنا دون إستدراك ٥٣
يجب أن نمتنع عن كل تفسير ونكتفى فقط بالوصف ويجد هذا الوصف هدفه فى المشكلات الفلسفية . ليست هذه المشكلات بطبيعة الحال مشكلات

---

(١) فقرة ١٢٤ ص ٤٩ .
(٢) فقرة ١٢٣ ص ٤٩ .

تجريبية ، ولذلك تحل بالنظر إلى وظائف لغتنا وذلك بإدراك هــذه الوظائف رغم ميلنا إلى إساءة فهمها . ولا تحل هذه المشكلات بإعطاء معلومات جديدة وإنما بترتيب ما سبق لنا معرفته » . (١)

لا ينجذب عقلنا حين نستخدم لغتنا للحــديث عن العالم بالطريق الواضح الذى كثيراً ما نقوم به ، وإنما حين نبدأ النظر فى الطريقة التى نستخدم بها اللغة . ونقــع فى أخطاء مثل افــتراض أن كل الكلمات بمثابة أسماء ، أو أن مختلف الأشياء التى تدل عليها كلمة واحــدة يجب أن يكون لهــا صفة واحدة مشتركة ، على حين أنه قد لا يوجد ما يسميه فتجنشتين « مشابهة أسرية » بين تلك الأشياء ، مثل الحــديث عن مختلف أنواع اللعب : أو مثلما يقال إن كلمات مثل «فهم» . « إعتقاد» ، « توقع » ونحــوها يجب أن تشير إلى عمليات داخلية (عمليات عقلية) . لا ينكر فتجنشتين وجــود العمليات الداخلية ، كما يبدو أنه لا يريد أن يسويها بالحوادث الفيزيائية ، وإنمــا تقول احــدى نظرياته الأساسية أن العملية الداخلية فى حــاجة إلى معايير خارجية . فلكى نكتشف أن شخصاً ما يفهم ما أقول ، فلست محتاجاً إلى القيام بالخطوة المستحيلة وهى الدخول إلى حالته العقلية ، وإنما يكفى أن يستجيب لكلماتى بطريقة مناسبة . وحين أنظر إلى ما يحدث لى حين أفهم شيئاً أسمعه أو أقرؤه فأنا لا أميز وجــود أى حادثة عقلية بوضوح قد أحس أحياناً بإحساس يساعدنى على تأليف ما يسمى لمعة الذهن . لكن ليس هــذا الإحساس بضرورى ولا كاف كأساس لفهمى أى شىء — ليس كافياً لأن وجــود هــذه اللمعة الفكرية لا يضمن أنى لم أسىء الفهم وليس ضرورياً لأنى أفهم الأشياء فى العادة فهما دقيقاً دون أن يكون لدى هذا الأحساس ، قد نميل إلى افتراض وجــوب وجود حادثة عقلية لكى نقيم الاختلاف بين رؤية الكلمات فى لغة غير مألوفة كعلامات على ورقة وبين رؤية الكلمات لنعطيها معنى ، لكن ما لم ندركه — إلى أن ننظر نظرة فاحصة إلى

(١) نفس المرجع فقرة ١٠٩ ص ٤٧ .

٥٤ الوقائع — هو أن الاختلاف قد لا يقوم فى شىء سوى استعداد للاستجابة للكلمات بطرق مختلفة .

حتى فى الحالات التى يبدو أنها تشير إلى عمليات داخلية — مثلما حين نتحدث عن إحساساتنا — فمن الخطأ فى نظر فتجنشتين أن نتصور هذه العمليات مستقلة إستقلالا منطقياً عن تعبيراتها الخارجية . والسبب الذى من أجله يعلن فتجنشتين هذه النظرية هو أننا نتعلم إستخدام الكلمات — التى نفسرها على أنها تدل على خبرات خاصة — فى مواقف يمكننا توضيحها على أنها خبرات عامة ، وان معانى هذه الكلمات تحددها الطريقة التى نتعلم بها استخدام تلك الكلمات . ولذلك فالمشكلة الفلسفية عن وجود طريقة نعبر بها ما يبدو أنها فجوة منطقية بين السلوك الملاحظ لشخص ما والخبرات التى يعيها فى ذاته نفترض حلها بمحاولة إدراك عدم وجود هذه الفجوة . لكن يبدو لى الآن أن المنهج قد تغير إذ إننا لم نعد نطلب النظر إلى الوقائع فقط وإنما نحاول إقامة نظرية فى المعنى ليست واضحة بذاتها . فإذا كنت تعلمت استخدام كلمة « ألم » فى مواقف يكشف عنها شخص ما فى علامات تدل على ألم ، فلا يلزم بوضوح أنى إذا تعلمت الوعى بهذا الإحساس مرة فإنى لا أستطيع أن أميزه من تلك العلامات الخارجية وأشير إليها مستقلة عن الإحساس ويبدو لى أن هذا هو ما أفعله فعلا . وسوف أعود إلى هذه النظرية فيما بعد حين أتساءل عن تبرير لإسناد خبرات إلى الناس الآخرين ، لكن ما أريد قوله الآن هو أن ذلك هو نوع المشكلة التى لا تحلها قراءة فتجنشتين .

إن منهج النظر إلى ما يحدث لتصور ما حتى نجد تطبيقاً هو سمة أساسية لما قد يسمى التحليل المألوف فى مقابل التحليل الصورى . هذا التحليل مألوف بمعنى أنه يستغنى عن الرمزية المنطقية وأنه لا يؤدى إلى تعريفات ، ويعتبر هذا التحليل إعادة وصف للوقائع ليزيد توضيحاً وظيفة التصورات التى تمثلها هذه الوقائع . ولذلك قد يميل الفيلسوف المهتم بالعلاقة بين المعرفة والاعتقاد

إلى افتراض أن المعرفة حـــالة عقلية تختلف اختلافا أساسياً عن مجرد الاعتقاد،
٥٥ أو أن المعرفة متميزة من الاعتقاد فى أنها تتوجه إلى موضوع مختلف ويبدو أن أفلاطون قد نادى بهذين الموقفين معاً . والآن إذا نظرنا إلى ما يحـــدث فعلا حين يقال عن شخص ما انه يعرف — أو انه يعتقد فقط — بأن شيئاً ما يوصف بكذا ، فإننا لا نجـــد أى إختلاف فى حالاته العقلية . قد يكون مقتنعاً تماماً بما يعتقده مثلما هو مقتنع بما يعرفه ، وإن ما يعوق اعتقاده عن أن يصير معرفة هو تلك الظروف التى تجعل إعتقاده باطلا . ما يوصف بالمعرفة فقط هو الصادق بمعنى ما يمكن صياغته فى قضايا ، لكن ذلك أمر يتعلق بالنحو وليس بعلم النفس . لا نقول إن المعرفة حالة عقلية لا تقبل الخطأ وإنما نقول اننا نستخدم الكلمة « يعرف » بحيث حين نقول إننا عرفنا أن شيئاً هو كذا كأننا نتضمن أن هـــذه القضية صادقة . ولا يلزم عن ذلك أن تختلف المعرفة والاعتقاد فى موضوعاتهما مادام يحدث عادة أن عدة أشخاص يأخـــذون قضية ما على أنها صادقة ، ويعتقد بها أشخاص آخرون ممن لا يقدرون أهمية الصـــدق . والسبب فى ذلك هو أن من أسس التمييز بين المعرفة والاعتقاد أنه لا يقال عن شخص ما إنه يعرف صدق قضية ما ما لم يكن لديه أسس لقبولها ، بينما يكفى للاعتقاد مجرد قبولها . وقد لا يورط الإنسان العاقل نفسه فى الاعتقاد بأى قضية ما لم يظن أن لديه أساساً مقبولا للحكم عليها بالصدق ، لكن قد لا تكون هـــذه الأسس التى نظن أنها تبرر الاعتقاد قوية بنفس الدرجة التى نلتزم بها فى أسس معرفتنا لهـــا . من الصعب أن نجد كيف نضع حداً فاصلا بين المعرفة والاعتقاد وأين نضعه ، ومن أسباب ذلك أن التمييز بينهما ليس حاسما فى حديثنا العـــادى . من المألوف أننا نستطيع حسم النقطة فى بعض الحـــالات ، ولو أنه يوجد خلاف فى الرأى حتى فى هذا . لكن نشك فى إمكان وضع قاعدة لهـــذا الحسم . ولعل ذلك يكون أساساً لتهذيب استخدامنا اللغـــوى لولا أن معيار التمييز بين المعرفة والاعتقاد أمر قليل الأهمية فلسفياً بالقياس إلى مشكلة أعم هى كيف نبرر قبولنا لمختلف أنواع القضايا . يهمنا فى الواقع توضيح معايير الاعتقاد المقبول أكثر من مجرد وضع مصطلح آخر .

إن الغرض من هــذا النوع من التحليل المألوف (فى مقابل التحليل الصورى البحت) فى أغلب الأحيان هو بيان أن الدور الذى قد نظن أنه أساسى لتطبيق تصور ما إما أنه يمكن الاستغناء عنه أو أنه لا وجــود له . ٥٦
لقد وضح لنا فتجنشتين هــذا الغرض لكننا نجده أيضاً فى كتابات جلبرت رايل . إن الموضوع الرئيسى فى كتابه « تصور العقل » هو رفض موقف الثنائية بين العقل والبدن ، وقد أبرز هــذه الثنائية على أنها أسطورة العفريت فى الآلة ، وقد حــاول مثلا بيان أن فعل الإرادة أسطورة ، وقد دافع عن ذلك بتوجيه الانتباه إلى أن العمليات العقلية لا وجود لها — تلك التى تدل عليها كلمة « إرادة » . وليس المقصود أن الناس لا يتروون فى أفعالهم أو أنهم لا يتخــذون قرارات ليسلكوا وفقاً لهــا ، وإنما المقصود أنهم يسلكون . إن ما يرفضه رايل هو أن القرارات تترجم إلى أفعال عن طريق وسيط فى العقل . وبنفس الطريقة هاجم فتجنشتين النظرية السائدة وهى أننا ندرك الأشياء بمقارنتها بالصور العقلية . لم ينكر حدوث الصور العقلية أو أنها تلعب أحياناً دوراً فى عملية الإدراك ، فحين أذهب إلى محل أبحث فيه عن قطعة قماش وأفشل فى اختيار القطعة المناسبة فقد استدعى صورة عقلية (فى الخيال) للنموذج الذى أريده ليساعدنى على اختيار القطعة المطلوبة . لكن يدلنا الواقع على أن الحالات التى تتدخل فيها الصــور العقلية هى نفس الحالات التى لا يتضح فيها الإدراك ببساطة . يكن الإدراك واضحاً سهلا بطريقة مباشرة دون توسط شىء . ويقيمون البرهان على الاستغناء عن تلك الصور العقلية على أنها لا تحدث فى أغلب الأحيان .

ويدعم الالتجاء إلى الوقائع فى تلك الأمثلة السابقة حجة كثيراً ما نجدها فى الفلسفة : إذا افترضنا أن الكائنات (وهى هنا العمليات العقلية) — أو الكائنات المفروضة — تلعب الدور الذى نظن أنها تؤدية فقد نقع فى التسلسل اللامتناهى النقطة الأساسيه فى حالة العمليات العقلية هى أنه إذا استخدمت الصورة الذهنية للتعرف على شىء ما يجب أن نتعرف أولا على هذه الصورة . فمثلا

إذا تخيلت صورة للقلم الذى أكتب به الآن فيجب على أن أعرف أن الصورة صورة القلم وإلا لا تحقق المراد منها ، لكن إذا كان لا يوجد شيء مما يمكن التعرف عليه إلا بمقارنته بصورة ذهنية فيجب أن أقارن الصورة بأخرى لكى أكتشف أنها كانت صورة القلم وهكذا إلى مالا نهاية . ولكى نتجنب هذا التسلسل يجب أن نسمح بالتعرف المباشر على بعض الأشياء وحينئذ ليس لدينا سبب لنحصر أنفسنا فى صور ذهنية ، فإذا أمكن التعرف المباشر على صورة ما ، فيمكن التعرف المباشر على الشيء الذى تمثله تلك الصورة . ٥٧
وبالمثل يقول رايل إذا كانت الأفعال التى ندعى أننا مسئولون عنها هى تلك التى تصدر عن إرادات ، إذن فما دمنا ندعى مسئوليتنا عن هذه الإرادات المفترضة فيجب أن تكون هذه صدرت عن إرادات أخرى وهكذا إلى غير نهاية (١) ، يبدو أن الحجة فى هذه الحالة أقل إقناعاً ، لأن أولئك الذين يعتقدون فى وجود الإرادة قد يجيبون بقولهم إن الخطأ هنا لا يقوم فى تصور الإرادة وإنما فى تصور المسئولية . ويستخدم رايل حجة مماثلة حين يحاول إثبات أن العمليات الداخلية تحدث كأشياء مصاحبة للحديث العاقل أو السلوك العاقل . وهنا يوجه الاهتمام إلى أنه حين يتلو شخص ما فى نفسه ما سوف يلقيه أو حين يخطط فى صمت لسلوك معين قبل أدائه فأنه لا يعثر فى أغلب الأحيان على تلك العمليات . يتألف النشاط العقلى من طريقنا فى الحديث أو السلوك وليس فى حضور أفكار مصاحبة ، وكذلك يستمر رايل فيقول — تأكيداً لهذا الموقف — إن إدخال هذه الأفكار لا يفسر الحديث أو السلوك الذكى ، ذلك لأن العمليات العقلية مفروض أن تكشف عن العقل . وإذا كانت تفعل ذلك نتيجة تفكير سابق أو مصاحب فقد وقعنا مرة ثانية فى التسلسل اللا متناهى . (٢)

يقول رايل عن نفسه إنه مهتم بالجغرافيا المنطقية أى الوضع الصحيح للتصورات التى تميل بقوة إلى وضعها فى غير مكانها . ولا يكون الوضع

---

(١) قارن « تصور العقل » ص ٦٧ .

(٢) المرجع السابق ص ٣٠ — ٣١ .

الخاطىء حين نسى أستخداماً للتصورات ، وإنما حين نعتقد بنظريات خاطئة تؤدى بنا إلى تفسير خاطىء لأستخدام تلك التصورات . ولا يبدو من مواقف رايل أو مواقف فتجنشتين الذى يشبهه فى مناهجه أنهم يرون عيبا أو نقصاً فى التصورات أو أن اعتقادنا بها محتاج إلى تبرير ، فكلاهما يقبل صدق ماسماه مور موقف الرجل العادى عن العالم ، ويفترض كلاهما أيضاً أن لا ثمرة من محاولة تبريرها . ومع ذلك فقد رأينا أن ذلك الموقف العام عن العالم ليس معصوما من النقد ، وحتى لوكان معصوماً لا يزال من الممكن أن ندافع عن تبريره . قد يكون لدينا اهتمام باكتشاف سر رسوخه ولذلك بينما أعلن مور نفسه أنه يعرف بيقين القضايا التى تؤلف ذلك الموقف العام
٥٨ قضايا صادقة ، فإنه رأى أيضاً أنه لم يعرف كيف عرف أنها صادقة . ولذلك أوقف مور أغلب كتاباته على تحليل هذه القضايا ، وخاصة تلك القضايا التى تعبر عن أحكام الإدراك الحسى ، ولم يكن الغرض من التحليل مجرد توضيح معنى هذا النوع من القضايا وإنما تفسير المعرفة التى كنا نظن أننا حاصلون عليها عن صدق القضايا وقد كان فى اعتبار هذا البحث صورة من التحليل تاريخ فلسفى طويل — إنه جزء مما سمى تقليدياً بنظرية المعرفة .

(هـ) نظرية المعرفة :

لنظرية المعرفة ثلاثة أهداف رئيسية : الوصول إلى تعريف مقنع للمعرفة ، وتحديد نوع القضايا التى يمكن معرفة صدقها ، وتفسير الطريقة التى نعرف بها صدق هذه القضايا . أما الهدف الأول فليس بذات أهمية كبرى . إذ لا يهمنا كثيراً وضع حد فاصل بين المعرفة والاعتقاد . أما الهدفان الآخران فهما مرتبطان اتم ارتباط — لأننا إذا قنعنا باتخاذ موقف دوجماتى فى المعرفة فسوف يلتقى مجال القضايا التى نعرف أنها صادقة مع المواقف التى تبرر قبولنا لها ، وحين نبين تبريرنا لقبول هذه القضايا فإننا نكون قد عرفنا أنها صادقة ؟

وقد كان المألوف أن نبدأ بالقضايا التى نكون على يقين من صدقها ، ثم ننظر بعد ذلك فى أنواع أخرى من القضايا نفترض إمكان تبريرها . ونجد مصدر هذا الطريق فى منهج الشك عند ديكارت. لقد تخيل ديكارت شيطاناً ماكراً لديه قدرة على إيهامنا صدق قضايا كاذبة ، ثم ذهب يكتشف ما إذا كانت توجد أى قضايا لا نخطئ فى الاعتقاد بها ، وكان جوابه أنى لا يمكن أن أخطئ فى الاعتقاد بأنى موجود مادام إنكارى أو حتى شكى فى وجودى يثبت هذا الوجود . قد يقال لو كان الشيطان الماكر قديراً على كل شىء لأمكنه تضليلنا حتى فى صحة استدلال استنباطى . وإذا جاز لنا أن نثق بحدسنا فى هذه الحالة فلم لا نثق به فى حالات أخرى حيث يبدو أننا اما نقبل بعض القضايا واما نقع فى التناقض ؟ لهذا الاعتراض أساس حقاً

٥٩ حيث لم يسمح ديكارت بقدرة مطلقة للشيطان. وسمح فقط بحدود قدرته ليلعب الدور الذى أدخلناه من أجله ، أى أن يخدع انساناً ما افترض وجود نفسه منذ البداية . قد لا يزال يخدعنى فى الظن أنى لا أوجد رغم أنى حقاً موجود ، إذا وجد لدى مثل هذا الظن ، لكن لا يمكن أن يخدعنى فى الظن أنى موجود حين أكون حقاً موجوداً . والخلاصة أن ديكارت افترض وجود نفسه لكى يستدل على هذا الوجود . أنه افترض وجود نفسه فقط وليس وجود بدنه ، وهنا قد يقال إن ديكارت ذهب إلى أبعد مما ينبغى حين انتقل من المقدمة إلى النتيجة ، ذلك لأنه اعتقد أنه جوهر مفكر يدوم عبر الزمن ، لكن رأى النقاد أنه لا يمكن استدلال هذا من مجرد حدوث فكر لحظى . حتى لو قلنا إن ليس للجوهر أى ديمومة زمنية بأن هنالك شكاً فى أن وجوده متميز من أفكاره ، وإذن كل ما وصلنا إليه هو معطى لحظى للشعور (وعى بوجود أفكار فى لحظة معينة).

أما التجريبيون الإنجليز التقليديون فلم يحصروا أنفسهم فى اللحظة الحاضرة أو فى خبرات شخص واحد بعينه ، وفيما عدا ذلك فقد كانت نقطة بدايتهم هى التقليل من قيمة الكوجتو ، ومن ثم نجد لوك فى كتابه « مقال

فى الفهم الإنسانى « يعرف « الفكرة » على أنهـا أى شىء يكون موضوعاً للذهن حين يفكر شخص ما (١) ، ثم ينتقل إلى أن يتساءل كيف تصل عقولنا إلى الأفكار التى تؤلف « كل أدوات العقل أو المعرفة » ، ويجيب أنها تأتينا من الخـبرة — « تقوم فيهـا وتشتق منها كل معرفتنا » (٢) ويقول لوك عن الخبرة أن لهـا مصـدرين فقط هما : الإحساس الذى يعطينا أفكارا بسيطة عن الصفات الحسية مثل أصفر أو أبيض أو حرارة أو برودة أو لين أو صلب أو مر أو حلو (٣) ، والاستبطان وهـو إدراك العمليات العقلية فينا ، ويعطينا أفكارا بسيطة مثل أفكارى عن الإدراك والتفـكير والشك والاعتقاد والبرهنة والمعرفة والإرادة وكل أفعال العـقل (٤) . ثم يحاول لوك بيان أن كل أفكارنا تتألف من هذه المواد بفضل الربط بينها أو مقارنتها أو التجريد منها ، ثم يعطى تعريفاً للمعرفة : إدراك العلاقة والاتفاق أو التنافر والاختلاف بين أفكارنا (٥)

لقـد أتبـع الأسقف بركلى — فى كتابه « مقال فى مبادىء المعرفة الإنسانية » و « ثلاثة محاورات بين هيلاس وفيلونوس وهما أشهر كتبه الفلسفية — لوك فى افتراض أن كل معرفتنا تقوم على الإدراك الحسى وأنه يحدث حين نواجه الصفات الحسية . لكن بينما رأى لوك أننا قادرون على المعرفة التى نفترض يقينها إن لم نقدر على يقينها الفعلى وهـذا غير متسق مع تعريفه للمعرفة ، وأن هـذه الأفكار البسيطة علتها وجـود الأشياء الخارجية ، إذا بركلى يخطو بجرأة ليقـول إن ما نسميه الأشياء الطبيعية المادية هى مجموعة من الصفات الحسية . ولهـذا القـول فى جانب منه هـدف لا هوتى لأنه رأى أن الصفات الحسية توجد فقط حين تدرك حسياً ، وتجنب النتيجة

---

(١) جون لوك : « مقال فى الفهم الإنسانى » الجزء الأول ، الفصل الأول القسم الثامن .

(٢) نفس المرجع : ٢٠١٠٢ .

(٣) نفس المرجع قسم ٣ . (٤) نفس المرجع القسم ٤ .

(٥) نفس المرجع : ٢٠١٠٤ .

المتناقضة بزوال وجود أشياء : مثل النجوم والأشجار والمنازل حين لا يدركها أحد - تجنب هذا بافتراض أنها تستمر فى الوجود كأفكار فى عقل الله . ولولا رغبته فى إدخال الله فى صورتنا عن العالم لاكتفى بالقول أنه لكى توجد المنضدة التى أكتب عليها حين لا أراها أو ألمسها يكفى أن أقول أن شخصاً آخر يدركها فعلا ، بل أقول أيضاً إذا دخلت حجرة مكتبى فسوف أدركها ، وقد قال بركلى ذلك بالفعل (١) ، وقد أدى هذا إلى تقرير أن ما نسميه الأشياء المادية ليست إلا إمكانيات دائمة للاحساس (٢) ، وهو ما سوف يقرله جون ستورات مل فيما بعد .

ويتفق لوك وبركلى فى أن وجود ذاتى معطى أولى . قال لوك أن من المستحيل لأى إنسان أن يدرك دون إدراك أنه يدرك ولذلك فالوعى بالذات يصاحب استقبالى أى أفكار ، ومع ذلك اختلف لوك عن ديكارت فى قول الأول ان الذاتية الشخصية لشخص ما لا تتألف - كما قال ديكارت من دوام نفس الجوهر ، ولن يمكن تحقيق هذا الدوام ، وإنما تتألف تلك الذاتية فى دوام نفس الوعى أو الشعور . وقد اعتبر بركلى النفس جوهرا
٦١ روحياً لكنه اختلف عن لوك فى أنه لم يجعل النفس فكرة ، لأنه لم يرغب فى القول إنها توجد فقط حين تدرك حسياً وإنما قال إن لدينا تصوراً عن أنفسنا وعن النفوس الأخرى وعن الله . أما هيوم فقد كان تجريبياً متطرفاً كما كان أكثر إتساقاً مع نفسه من لوك وبركلى ، ولذلك جعل النفس مجموعة إدراكاتنا الحسية . وكانت النتيجة أن واجه مشكلة هى كيف تترابط الإدراكات المختلفة لتؤلف وعياً واحداً ، وقد أغفل لوك هذه المشكلة ، واضطر هيوم إلى الاعتراف أنه لم يجد حلا لها . واحتفظ هيوم بكلمة «فكرة» (من لوك وبركلى) وقصد بها ما نسميه الآن «تصوراً» ، وأكد مثلهما اشتقاق كل معرفتنا من معطيات الحس التى يسميها «انطباعات» ، لكن اختلف هيوم عن بركلى فى رفضه أى تصور عن أنفسنا ليس فى ذاته فكرة ،

---

(١) جورج بركلى : «مقال فى مبادىء المعرفة الإنسانية» الباب الأول ، فقرة ٣ .

(٢) جون ستوارت مل : «فحص لفلسفة سير وليام هاملتون» الفصل ١١ .

وقد نوصل إلى أن ليس لدينا فكرة عن أنفسنا أو عن عقولنا مستقلة عن ادراكاتنا الجزئية من القول « حين انتبه إلى نفسي فلا يمكنني إدراك النفس دون وجـــود أدراك ما ، كما لا يمكنني ادراك أى شئ غير ادراكاتي الحسية » (١) . لكن حين انتهى إلى أن النفس يجب أن تكون مركباً من تلك الإدراكات الحسية اعترف فى تذييل كتابه « مقال فى الطبيعة الإنسانية » أنه لم يستطع تفسير هـــذا المركب ، وكانت مشكلته — كما يقـــول — « أن هنالك مبدأين لا أستطيع التوفيق بينهما كما أنه ليس فى قدرتي إستبعاد أحـــدهما — هما أن كل ادراكاتنا الحسية المتميزة كائنات متميزة وأن العقل لا يستطيع إدراك أى علاقة ضرورية بين الكائنات المتميزة » (٢) . وسوف نعـــود إلى مناقشة ما إذا كانت هـــذه الصعوبة عاتية فى إطار مبادىء هيوم ، حين نناقش مشكلة الذاتية الشخصية .

لم ينكر هيوم ترابط « الإدراكات الحسية ليتألف منها العقل ولو أنه ظن أنه عاجز عن تفسيره هـــذا الترابط ، كما أنه لم ينكر بطريقة مباشرة وجـــود أشياء مادية . وفى ذلك يقول . . من العبث أن نسأل هل توجد أجسام أم لا ؟ هـــذه نقطة يجب التسليم بها فى كل تفكيرنا » (٣) . وعلى الرغم من ذلك ، حين يذهب ليسأل عن سبب إعتقادنا فى وجـــود الأجسام يجـــد عيوب هـــذه الأسباب أو فجوات فيها ، ويصـــل من كل ذلك
إلى أن ما يسميه الاعتقادات الساذجة والفلسفية معا فى وجـــود الأشياء ٦٢
المادية مضطربة وخاطئة . يقول بصدد الاعتقادات الساذجة مثل بركلى أن الرجل العادى يسوى بين الأشياء المادية والصفات الحسية التى يدركها حسياً ، ويسند إليها أيضاً الوجود المتميز الدائم . وكانت حيرة هيوم أن هـــذه المواقف غير متسقة . فما دامت « الحواس لا تنقل الينا سوى إدراكاً حسياً واحـــداً ولن تعطينا أدنى أشارة إلى ما وراءها » ، فلا يمكن أن تعبر الانطباعات التى

(١) هيوم : « مقال فى الطبيعة الإنسانية » ، التذييل .

(٢) نفس المرجع .

(٣) نفس المرجع الكتاب الأول ، الجزء الرابع ، الفقرة ٢ .

نستقبلها منها عن أى شىء متميز أو مستقل أو خـــارجى (١) ، وليس من الممكن أن يكون لانطباعاتنا أى وجـــود دائم فى الزمن ، لأن من التناقض أن نفرض وجـــودها مستقلة عن الاحساس بها ، ويصبح السؤال الوحيد هـــو كيف انخدع الناس فى الظن أن للانطباعات ديمومة فى وجـــودها وتمـــيزها ، وكان جواب هيوم أن السبب فى الخداع ذلك الثبات والاتساق اللذان تعطيهما الانطباعات . إن ما نعتبره انطباعاً لشىء مادى يتبعه بعـــد برهة انطباع آخر شبيه جدا بسابقه ، ولذا نتخـــيل أن الانطباع الأول كان موجوداً خـــلال تلك البرهة ، وفى الحالات التى يتغير فيها شىء ما نجـــد اطراداً أو إنتظاما فى مجموعة الانطباعات الفعلية التى تجعل من الطبيعى أن نزود أنفسنا بانطباعات خيالية فى الفترة التى لا نرى فيها الشىء ، ثم نفـــرض وجـــود تلك الانطباعات وهو فرض متناقض . والحق أن علاقات الثبات والاطراد ليست بالغة الأهمية فقـــط لتفسير الخـــداع كما ادعى هيـــوم ، وإنما لتفسير أمور أخـــرى . وسوف نرى فيما بعد ان هـــذه العلاقات تستخدم لتبرير اعتقاد الرجل العادى فى وجـــود العالم المادى .

يختلف ما يسميه هيوم الموقف الفلسفى للأشياء المـــادية عن موقف الرجل العادى فى أن الأول يميز الأشياء من الادراكات الحسية ، حـــين يتأكد الفلاسفة من أن ادراكاتهم متقطعة وزائلة يفترضون وجـــوداً مزدوجاً للادراكات والأشياء ويسندون الوجود المستمر المتميز للأشياء فقـــط . وهذا بالضبط هو موقف لوك الذى قال عنه هيـــوم إنه « يحوى كل صعوبات الموقف الساذج وهو موقف غريب » (٢) . أنه موقف لا يقبله العقـــل
حيث أن إدراكنا المباشر للانطباعات فقط ليس أساسا لأى استدلال على ٦٣
وجـــود أى شىء خارج عليها ، بل إن موقف الرجل العادى مصدر لهذا التأثير على خيالنا . ولقد ابتكر الفلاسفة الازدواج فى الإدراكات الحسية التى

---

(١) نفس المرجع . (٢) نفس المرجع .

يسندون إليها خصائص غـــير موجودة فى تلك الإدراكات ، لأنهم تصوروا أن للادراكات وجـــوداً متميزاً متصلا لكى يكتشفوا أن ذلك لا يطابق العقل . ولذلك نجد المذهب الفلسفى مشحوناً بالأخطاء والمغالطات حيث يرفض ويثبت الفرض الساذج معا (١) .

وسوف نرى فيما بعد أن هـــذا العمل الخيالى الذى يعطيه هيوم للفلاسفة وصف دقيق للموقف العام للرجل العادى . ولنا أن نتساءل هل يستحق هذا الموقف كل هذا النقد الذى يصبه هيوم ؟ وسوف نرى أيضاً ما إذا كنا نتخذ فى الواقع نقطة البدء المشتركة عند لوك وبركلى وهيوم . إن ما بينه هيوم هو أننا إذا اتخذناه فسوف نقـــع فى صعوبات بالغة حين نتجاوز هذه البداية . وهذه الصعوبة تتكرر دائماً فى نظرية المعرفة ، إذ توضح النقطة القائلة : بأن هـــذا الفرع من فروع الفلسفة يتركب من تطوير الرد على نمـــوذج خاص من حجج الشكاك :

أن هـــدف الشكاك هو إثبات وجـــود ثغرة لا يمـــكن عبورهـــا بين النتائج التى نرغب فى الوصول إليها والمقدمات التى بدأنا منها . ولذلك يزعم فيلسوف الشك فى حالة اعتقادنا بوجود الأشياء المادية — أن المقدمات الوحيدة التى لدينا قضايا تتعلق أساسا بانطباعاتنا الحسية ، لكن ما دامت نتيجة الاستنباط الصحيح لا تنطوى على إشارة إلى كائنات ليس لهـــا أثر فى مقدماته ، فلا يوجد إنتقال إستنباطى من هـــذه القضايا إلى قضايا تتصل بالأشياء المادية . وإذن يجب أن يكون الاستدلال إستقرائياً — أى استقراء تذهب نتيجته إلى ما وراء المقـــدمات ، مثلما نقـــدم تعميما تجريبياً على أساس ملاحظة أنه ينطبق على عدد من الأمثلة الجزئية . لكن إذا سلمنا
بأن هـــذه الصورة من البرهان مشروعة فإنها توصلنا فقط إلى نفس ٦٤
المستوى : أى يمكن لهـــذا البرهان — كتعميم من الخبرة الماضية — أن

(١) نفس المرجع .

يساعدنا على التنبؤ بحدوث انطباعات حسية فى المستقبل على أساس تلك التى كانت لدينا من قبل ، لكن لا يمكن أن تؤدى بنـــا إلى نتيجة يستحيل التثبت منها : أى لا يمكنها تبرير الانتقال من حدوث معطيات حسية إلى وجـــود شيء ليس موضوع خـــبرة . حينئذ ينتهى الشكاك إلى إستحالة تبرير اعتقادنا بوجود أشياء مادية ببرهان إستنباطى أو إستقرائى ، فليس لهـــذا الاعتقاد أى سند معقول .

ومن الواضح أنه يمكن تطبيق نفس البرهان على الحـــالات الأخرى التى نعبر فيها عن وجـــود أشياء أوحوادث ندعى معرفتها بطريقة غير مباشرة فقط . افرض أنه يوجد معنى لقولنا أننا ندرك الأشياء المادية إدراكاً حسياً بما فيها أجسام الناس ، وهنا ينشأ السؤال بالنسبة لأجسام الناس غـــيرى عما إذا كان يوجد سبب قوى للاعتقاد بأنها أجسام أشخاص لهم نفس الخبرات التى أكابدها . حينئذ يزعم الشكاك غياب أى برهان إستنباطى أو إستقرائى ننتقل فيه من قضايا تتعلق بالحـــالات البدنية وسلوك الناس إلى قضايا تتعلق بالأفكار والمشاعر الباطنية . لا يوجد إنتقال إستنباطى لأن وصف الحالات والحركات البدنية ووصف الحالات والعمليات العقلية لا يلزم منطقياً أحدهما عن الآخر ، ولا يوجد إنتقال إستقرائى لأن ربط الحالات العقلية لشخص ما مع تعبيراته البدنية أمر لا يمكننا تحقيقه : كل ما يمكننا ملاحظته هو التعبيرات الجسمية . ولذلك يستنتج الشكاك أنه ما دام لا يمكن تبرير وجـــود الحياة العقلية للآخرين باستنباط أو باستقراء فلا يوجد مبرر (لهـــذا الوجود) . وبالمثل يزعم الشكاك أن ليس لدينا مبرر للاعتقاد بوجود أشياء مثل البروتونات والإلكترونات ما تكتشفه النظريات العلمية بسبب وجـــود هوة مستحيلة العبور بينها وما نعتبره آثاراً ممكنة الملاحظة .

ولا ينحصر هـــذا البرهان فى الهجوم على وجـــود مختلف أنواع الكائنات وإنما يمكن أن يتوجه أيضاً إلى أى دعوى بمعرفة شيء عن الماضى ٦٥ بما فيها ملامح خبراتى الماضية . ويبدأ البرهان هنا بالقـــول أن ليس لدينا

مدخل إلى الماضي — نعرفه فقط من خلال الآثار التي خلفها ، وأهمها ما تتذكره مما يمكن الإشارة إليه . حتى في حالة ذكرى تجربة في الماضي القريب لا نجد العلاقة نتيجة إستنباط ، لا يوجد تناقض في افتراض أن الذكرى خادعة ، كما أنه لا يوجد أي أساس لاستدراك إستقرائي ما دام لا يوجد مثل واحد يمكننا أن نلاحظ فيه ربط تجربة ماضية بتذكر حادثة نشير الآن إليها ونستنتج في النهاية أن هذا الاعتقاد الذي تسلم به جميعاً غير مقبول .

ويمكن استخدام حجة الشك في هذه الحالة أيضاً (حالة معرفة الماضي) في مجال أكبر من ذي قبل . افرض أننا نزعم أن لنا معرفة بالماضي ، فلنا أن نتساءل ما إذا كنا نستطيع تكوين أي اعتقاد مقبول عقلا عن المستقبل على أساس تلك المعرفة بالماضي . يزعم الشكاك أن أسباب أي اعتقاد من هذا النوع استقرائية على أحسن تقدير ، ما دام الماضي لا يضع قيوداً منطقية على المستقبل ، لكن في هذه الحالة لا يمكن الطعن في خطوة إستقرائية على أساس أنها تؤدي إلى نتيجة مستحيلة التحقيق . قد نستطيع ملاحظة حدوث حادثة في المستقبل أو عدم حدوثها ، لكن سيظل قائماً أن الحادثة لم تتحقق بعد ، ولذلك يجب أن نجد أساسا حاضراً لتأكيدها ، ولا يتألف هذا الأساس إلا بوجود علاقات ماضية أو حاضرة نسقطها (على المستقبل) ، لكنا حينئذ نفترض — كما زعم هيوم — أن المستقبل سوف يشبه الماضي في الحدود المناسبة لكن لا يوجد أساس إستنباطي أو إستقرائي لهذا الفرض . ليس هذا فرضاً صادقاً من الناحية المنطقية ، وأي محاولة لتبريره إستقرائياً وقوع في الدور . وبذلك تضع حجة الشكاك مشكلة الاستقراء وقد أشرنا إليها من قبل .

من الممكن — كما سبق أن سجلت في كتابي « مشكلة المعرفة » — أن نميز عدة مواقف فلسفية على أساس قبولها أو رفضها لخطوات مختلفة في الصورة المتميزة لحجة الشكاك . ولذلك ينكر أصحاب الواقعية الساذجة الخطوة الأولى

إذ يزعمون أننا لا ندرك الأشياء المادية من خلال ستار الانطباعات الحسية وانما ندركها مباشرة ، وأن لدينا منافذ مباشرة لمعرفة خبرات الناس الآخرين وأنه يمكن للذاكرة أن تصل إلى معرفة الماضى . ينكرون بإختصار وجود هوة
يراد عبورها . وتختفى الهوة فى حالة مشكلة الاستقراء لاعتقادهم أننا قادرون ٦٦
على إدراك العلاقات الضرورية بين الحوادث . حقاً تتميز هـذه المواقف بعضها عن بعض ، ولذلك من الممكن أن نأخذ أيا منها دون أن نلتزم بهـا جميعاً ، ومن المألوف أن نأخذ موقف الواقعية الساذجة بشأن معرفتنا للأشياء المادية دون غيره من المواقف ونواجه به هجوم الشكاك عليهم .

ويقبل أصحاب مذهب الرد (رد الأشياء إلى انطباعات) نقطة البدء التى يبدأ بها الشكاك ، لكنهم يرفضون الخطوة الثانية فى موقفه . يفهم أصحاب الرد الانتقال من الوقائع إلى النتيجة على أن تكون النتيجة من نفس مستوى تلك الوقائع ، ولذلك يتابعون بركلى ومل فى القـول بترجمة القضـايا التى تتحدث عن الأشياء المادية إلى قضايا تتحدث عن انطباعات حسية ويتابعون البراجماتيين فى تأويل القضايا المتعلقة بالماضى على أنها تشير فقط إلى ذكريات حاضرة أو مستقبله أو أى صور أخـرى من صور التسجيل . وبنفس الطريقة يفسرون القضايا المتعلقة بالكائنات العلمية كالإلكترونات على أنها تشير إلى آثارها التى يمكن ملاحظتها . أما فى الأحوال التى يبدو أننا نتحدث عن خـبرات الناس الآخرين فإن أصحاب نظرية الرد يتخذون موقف الرد الفيزيائى وهو أننا نشير فقط إلى حالاتنا الجسمية وسلوكنا الخارجى . نلاحظ أيضاً أننا قد نأخذ موقف أصحاب الرد فى أى من تلك الحالات دون التزامنا من الناحية المنطقية باعتناق باقى المواقف .

إن ما أسميه الاتجاه العلمى يتألف من قبول أول خطوتين فى حجـة الشكاك ورفض الخطوة الثالثة . يمكننا أن ننظر إلى وجـود الأشياء المادية أو خبرات الآخرين أو الحوادث الماضية على أنها فرض إحتمالى لدينا مبررات لقبوله على أساس الطريقة التى يشرح بها الفرض خبرات الفرد . وقد يحاول

الفلاسفة من هـــذا النوع (مثل أصحاب الاتجـــاه العلمى) تدعيم قبـــول بعض المبادىءالتى تعطى درجة عالية من الاحتمال لبعض أحكامنا عن المستقبل .

وأخيراً هنالك فلاسفة يقبلون الخطوات الثلاثة فى حجة فيلسوف الشك ، لكنهم ينكرون أن الحجة تؤدى إلى الشك فى نهاية الأمر . ودون أن نقلل من قيمة ما وصل إليه الشكاك ، يمكننا القول أن هؤلاء الشكاك يضعوننا أمام إحراج خاطىءحين يقولون أن لا مفر من إقامة إعتقاداتنا على أسس
٦٧ إستنباطية أو إستقرائية ، ذلك لأن الشكاك يتجاهلون الرأى القائل أن الاستنباط والاستقراء ليس كل المناهج التى يمكن لقضية ما أن ترتبـــط بالدليل التجريبى .

والسؤال الذى نريد الإجابة عليه هو أى الاتجاهات نأخـــذ . ولكى نفعل ذلك ، يجب الاهتمام بالقضايا التى يرى الشكاك فيها خطراً ، وأن نحـــدد بدقة مضمون هذه القضايا . ومن أجل ذلك كنت أحـــاول حل المشكلات التى تنشأ فى نظرية المعرفة على أنها تدريب على التحليل الفلسفى . ويجب أن نلاحظ على أى حال أن ذلك ليس سؤالا عن السيا نطيقاً ، لا نقنع بتحليل هـــذه القضايا التى تختلف اختلافاً كبيراً عن المعانى التى نصـــل اليها بحدس . ومن جهة أخرى ، لدنيا رغبة فى تفسير تلك القضايا بحيث تعطينا أساساً لصدق بعضها . والصعوبة — كما سنرى — هى تحصيل كلا الدافعين ، ولكى نكتشف إمكان حلها يجب الخوض فى تلك الأسئلة بتفصيل وسوف أبدأ بتحليل القضايا التى نعبر بها عن دعوانا بإدراك الأشياء المادية .

الفصل الرابع

مشكلة الادراك الحسى

(ا) ماذا ندرك ؟

حين نظرنا فى حجة الشكاك التى ساعدت على إقامة نظرية المعرفة ، رأينا أن الخطوة الأولى فى الحجة تفترض دائماً أن المقدمات لا تؤدى إلى النتيجة وأنها وضعت الثغرة بينهما قبل أن يقولوا باستحالة عبورها . لاحظنا أيضاً أن ليس هناك أجماع على قبول هذه الخطوة الأولى . لقد أنكر هذه الخطوة فلاسفة يتخذون موقف الواقعية الساذجة . ولم يكن هذا الموقف مقبولا فى أغلب الحالات ، وليس صحيحاً أن نقول إن الجزيئات التى تبدو فى النظريات العلمية تقبل الملاحظة المباشرة ، كما أنه ليس من السهل إعطاء معنى واضح للقول أننا قادرون على اكتشاف ما فى عقول الآخرين أو أن الذاكرة تمدنا بإدراك مباشر للماضى . ومن جهة أخرى حين نأتى إلى إدراك الأشياء المادية التى تنطوى عليها موقف الرجل العادى عن العالم ، تبدو الواقعية الساذجة أنها على أرض صلبة ، والصعوبة هنا هى توضيح معنى قول الشكاك أن اتصالنا بهذه الأشياء غير مباشر .

وإذا أخذنا الواقعية الساذجة على أنها تؤكد فى هذا المجال موقف الرجل العادى فإنه يجب علينا — كما أشار أوستن فى مجموعة المحاضرات الجذابة التى نشرها بعنوان « الإحساس والإحساس الممكن » — ألا نأخذ هؤلاء الفلاسفة على أنهم يقولون أن الأشياء كالمقاعد والمناضد هى كل أنواع الأشياء التى نراها أو نلمسها أو ندركها حسياً بأى وسيلة أخرى . نعم يعتقد الرجل العادى أنه يرى ويلمس نماذج من الأشياء ذات الأحجام المعقولة ، لكنه يتحدث أيضاً عن رؤية وسمع وشم أنواع أخرى من الأشياء مثل الناس وأصواتهم والأنهار والجبال والنار وقوس قزح والظل والصور على شاشة السينما

٦٩ والصور التى تظهر فى كتب والصور المعلقة على الحائط والأبخرة والغازات ،(١) وأنواع أخرى من الأشياء بطبيعة الحال . ومن الخطأ — كما يقول أوستن — أن نأخذ نوعاً واحداً من الأشياء على أنها تلك التى يقول الرجل العادى أنه يدركها ادراكاً حسياً.(٢) والأشياء الصلبة والمعتمة وذات الأحجام المتوسطة التى يمكن أن تكون قطع الأثاث أمثلة لهـا تؤلف عدداً كبيراً من الأشياء التى نظن أننا ندركها حسياً ، كما أنها تنطوى على ثلاث خصائص هامة تشترك فيها مع باقى الأشياء . وهذه الخصائص هى أن تلك الأشياء موضوع لأكثر من حاسة ، وأنها موضوع ادراك أكثر من شخص واحد ، وأنه يمكن أن توجد دون أن تكون موضوع إدراك . وأقل الخصائص شأناً هى خاصية إمكان إدراكها من أكثر من شخص واحد . ومن بين قائمة الأشياء التى أعطاها أوستن نجد أن الظل وقوس قزح موضوع حاسة واحـدة ، والأصوات التى يمكن سمعها فقط ، كما يمكن القول أن صور شاشة السينما لا تخضع للمس ، فالشاشة وحـدها تخضع للمس وليست الصـور . ورغم ذلك فأغلب الأشياء التى تظن أنها مرئية يمكن أن تكون ملموسة أيضاً . أما الخاصتان الأخريان فتتعلقان بكل شىء يمكننا إدراكه، باستثناء الصور العقلية والأحساسات البدنية والهلوسة الشخصية إن اعتبرنا هـذه موضوعات للإدراك الحسى . نلاحظ أيضاً أن كل تلك الأشياء يجمعها مقولة واحـدة ، بمعنى أن كل شىء يدركه أكثر من شخص واحـد يمكن أن يوجد دون أن يدركه أحد . والاستثناء الوحيد الذى يمكننى العثور عليه هو ما يمكن اكتشاف أنه ثمرة هلوسات متراكمة . ولذلك انتهى إلى أنه لا يوجد اعتراض خطير على أخـذ أشياء مثل المقاعد والمناضد كأمثلة نموذجية لما يرى الرجل العادى أنه يدركها حسيا . فإذا وصلنا إلى نظرية معرفة تتناول حالات من هـذا النوع تناولا مقنعاً فلن يكون من الصعب تعميمها على كل الأشياء الأخرى .

(١) أوستن : الإحساس والإحساس الممكن « ص ٨ .

(٢) نفس المرجع والصحيفة .

كيف وصل الفيلسوف الشكاك إلى تقرير أن ادراك الأشياء المادية التى نعتقد أننا حاصلون عليه بالبصر واللمس ادراك غير مباشر ؟ لو قال انسان أنه يرى منضده بطريق غير مباشر فإننا تؤول حكمه على أنه طريقة شاذة
٧٠ للقول أنه يراها منعكسة على مرآة عادية أو من خلال منظار : إذا قال أنه يلمسه بطريق غير مباشر فقد نفهمه على أنه يعنى اتصاله بذلك الشىء بواسطة آلة أو أداة ، لكن ليس هذا ما يقصده الشكاك مادامت هذه حالات غير عادية ، بينما يقصد هو أن إدراكاتنا للأشياء المادية غير مباشرة فقط . لا يقرر الشكاك أن ندرك شيئاً ما بواسطة شىء آخر وإنما يقرر أن ندرك كل الأشياء بواسطة شىء معين من نوع مختلف . وإذن فأول عمل تقوم به هو توضيح رأيه عن هذه الأشياء .

إن القول بأن إدراكنا للأشياء المادية غير مباشر قول له مكانته فى تاريخ الفلسفة . لقد أسندته إلى الشكاك لأنه يعتبره أول خطوة فى حجته ، لكن نادى بهذا القول كثير من الفلاسفة ممن لم يكونوا شكاكا أول الأمر أو لم يكونوا كذلك على الإطلاق . ولذلك زعم ديكارت أننا لا ندرك الأشياء المادية مباشرة وإنما من خلال واسطة يسميها الأفكار . وجاء لوك — متأثراً بديكارت — مشيراً إلى الأشياء التى اعتبرها وسيطة فى الإدراك مثل الأفكار البسيطة للإحساسات . ثم جاء بركلى متابعاً لوك ليتحدث عن أفكارنا المدركة وإدراكنا للصفات الحسية ، وقد اتبع هيوم نفس الطريق سوى أنه أستبدل الانطباع بالفكرة عند بركلى وأنه احتفظ كلمة «فكرة» لتدل على الصورة الذهنية أو التصور . ولقد تحدث كانط — الذى جاء كتابه «نقد العقل الخالص» رد فعل لشك هيوم — عما سماه «تمثلا» ، كما أن جون ستوارت مل رأى أن الإدراك الحسى هو الحصول على إحساسات ، واستخدام «احساس» لتدل على تلك الأفعال العقلية مثل الرؤية أو السمع ، وتدل أيضاً على موضوع الرؤية أو السمع ونحو ذلك . ونجد حديثاً الفلاسفة الذين رغبوا فى تمييز واضح بين ما سموه أفعال الاحساس أو حالات الوعى وموضوعاتها المباشرة وتابعوا مور ورسل فى تسمية هذه

الموضوعات « معطيات حسية » . وهنالك أيضاً مصطلحات أخرى . ولما كان رسل ينظر إلى فكرة المعطيات الحسية على أنها مرتبطة بفكرة الأفعال العقلية التي فقد اعتقاده فيها فيما بعد — فقد فضل استخدام كلمة « مدركات حسية » في كتبه المتأخرة ليشير إلى معطيات الحواس الخارجية . أما مور فقد استخدم كلمة « المحتوى الحسي » في إحدى مقالاته المبكره كبديل بالمعطى الحسي ، وأنا كذلك استخدمتها في كتابي « اللغة والصدق
٧١ والمنطق » على نحو يطابق استخدام رسل للمدرك الحسي . ولقد تقدم برود — فيلسوف كمبردج — بالنظرية القائلة « حين أصدر حكماً صحيحاً بأنه يبدو أن لشيء مادى ا صفة حسية س فإن ما يحدث هو أنى واع وعياً مباشراً بشيء ما ع له الصفة س ، ويرتبط بـ ا بعلاقة وثيقة فى حاجة إلى تحديد » (١) وقد استخدام برود كلمة « احساسات » لتدل على الأشياء التى يرمز إليها ع . وهذه الطريقة فى إدخال كلمة « أحساسات » هى نفس الطريقة التى أدخل بها مور ورسل كلمة « معطيات » ، وقد استخدم الفلاسفة الأمريكان لويس وجودمان حديثاً كلمة « صفات حسية » تذكرنا ببركلى حين يشير إلى الصفات الحسية .

وعلى الرغم من ان هنالك اتفاقاً بالمعنى الواسع على استخدام تلك التعبيرات المختلفة فليس بينها ترادف دقيق ، بل لا يمكننا القول بصدق أن كلا من تلك الكلمات استخدمت استخداماً متسقاً . ولذلك فقد أستخدم لوك كلمة «فكرة» للدلالة على أشياء جزئية وخصائص عامة وتصورات ، وكانت الأمثلة التى أعطاها للأفكار البسيطة للإحساسات خصائص عامة لكن يبدو أنه تصور المعطيات المباشرة للادراك الحسى على أنها أشياء جزئية تتصف بتلك الخصائص . ومن جهة أخرى رأى بركلى أن الأشياء التى نحسها مركبات من صفات ، ولو أنه ظن هذه المركبات تؤلف الأشياء . وقد بدأ مور بإستخدام « المعطى الحسى » ليشير بدون تمييز إلى الخصائص

(١) س.د. برود : « الفكر العلمى » ص ٢٣٩ .

العامة والأشياء الجزئية التي تعتبر أمثلة حسية لتلك الخصائص ، لكنه انتهى إلى حصرها في الجزئيات . ورأى رسل أن المعطيات الحسية جزئيات لكنه عاد ليرى أن المدركات الحسية مركبات من صفات . وما دامت الجزئيات وإمكان تأليفها من صفات وعلاقاتها أمراً يقبل المناقشة فلا أهمية لتلك الاختلافات بين الفلاسفة وإن كان لها تأثيرها في الدور الذي تقوم به المعطيات المباشرة للإدراك الحسي .

ومن الأسئلة التي نشأت في دور هذه المعطيات ما إذا كان لها وجود موضوعي ، أن نجد أيضاً أراء مختلفة ومن ثم اتفق ديكارت ولوك وبركلي على أن الفكرة تدل على شيء ذاتي ، بمعنى أنهم أنكروا عليها تلك الخصائص الثلاثة التي رأينا أن الرجل العادي يحملها على الأشياء المادية ، بما فيها الخاصتان اللتان نسندهما إلى أغلب الأشياء الأخرى التي قد يقول الرجل العادي أنه يدركها . وقد رأى هؤلاء الفلاسفة الثلاثة أن الفكرة عندهم متعلقة بحاسة واحدة فقط ، وأنها ليست مدركة إلا لشخص واحد ، وأنها لا توجد مستقلة عن إدراك الذات لها . ومن جهة أخرى ، رأى مور ورسل — مثل بركلي — أن المعطيات الحسية موضوعات لأفعال الإحساس لكنهما رأيا أيضاً أن ذلك لا يعارض وجود هذه المعطيات دون أن تكون موضوع احساس . وزعم مور أن من الممكن أن تكون المعطيات الحسية هي ذاتها سطوح الأشياء المادية أو أجزاء من سطوحها ، لكن رسل حصر كل معطى بوسيلة واحدة من وسائل الإحساس ولشخص واحد ، بسبب أن المعطيات تعتمد على حالة الملاحظ الجسمية . كما رأى أنه يمكنها أن توجد مستقلة لأنه لم يعط وجوداً مستقلا للأشياء التي سماها « المعطيات الحسية الممكنة » ، ويصف هذه بأنها أشياء لها نفس المرتبة الميتافيزيقية والفيزيقية للمعطيات الحسية (١) ، مع الفارق بأنها لم تكن موضوع احساس فعلى راهن . وينطبق نفس الفكرة على المدركات الحسية

(١) برتراند رسل : « التصوف والمنطق » ص ١٤٨ .

التى إستبدلهـــا بالمعطيات الحسية ، حيث أنه انتهى إلى أن المدركات الحسية هى حالات فى مخ الملاحظ . وأفترض رسل أن هـــذه المدركات الحسية خاصة بالملاحظ الذى يتركب عقله من مجموع هـــذه المدركات . وبنفس الطريقة اعتبر هيوم أن الانطباعات تدخل فى مجموعات يتـــداخل بعضها فى بعض ، تؤلف كل منها شخصاً مختلفاً ، وأن ذلك ناشىء عن طبيعة الانطباعات وهى أنها وقتية وزائلة (١) . ولا يصدق هـــذا على الصفات إذا إعتبرناها خصائص عامة لأن طبيعة الخصائص العامة — أو الكليات كما يسميها الفلاسفة — أنها تحـــدث فى عدة أمكنة وعدة أوقات . وعلى الرغم من ذلك ظنوا أن تجمع الصفات التى تؤدى إلى معطى حسى محتوى فى حـــدود خبرة حسية واحدة .

ولذلك يبدو — رغم كل الاختلافات فى التفاصيل — أن هنالك اتفاقاً كبيراً وهو أن المعطيات المباشرة للإدراك الحسي ليس لهـــا ما سماه هيوم « الوجود المتميز المتصل » (٢) . حين أنظر — أو أعتقد أنى أنظر — إلى منضدة
٧٣ أمامى فليست المنضدة هى أول ما نراه وإنما أرى شيئاً آخر شبيهاً بالصورة الذهنية فى ذاتيتها ولحظيتها . ولقـــد انتشر هـــذا الموقف بوجه عام كما لو كان اكتشافاً تجريبياً يتضمن أن الواقعى الساذج الذى يظن أنه يرى المنضدة مخطئٌ فى تجاهل واقعة تجريبية . ولذلك لاحظ الأستاذ برتشارد — الذى رأى أن من الصدق أن نقول إننـــا نرى ألواناً — أن الرجل العادى مخطئٌ فى النظر إلى اللون على أنه جسم (٣) . ولذلك ترد كل أحـــكامنا العادية عن الإدراك الحسى إلى حالات نصـــدر فيها حكماً خاطئاً عما ندركه . وحينئذ نكون دائماً كالإسكيمو الذين حين يعطى لهم شريط سينمائى لأول مرة عن

---

(١) دافيد هيوم : مقال فى الطبيعة الإنسانية » : ١٠٤٠٢ .

(٢) نفس المرجع .

(٣) أنظر : هـ . هـ . برايس : « تأبين هارولد آرثر برتشارد » فى حوليات الأكاديمية البريطانية جـ ٣٣ .

حياتهم يهرعون إلى آلة تنزع ما رأوه على الشاشة . لكن ليس هـذا مثالا طيباً . إن أساس قولنـا إننا أخطأنا فى التعرف على شىء ما هو أن هـناك ملاحظات تؤكد تعرفنا الصحيح عليه ، وقد اكتشف الإسكيمو أنهم لم يقتلوا الحيوان المفترس بطمس صورته ، لكن ماذا تكشفه لنـا الخبرة لنعرف أننا كنا دائماً نخطىء فى التعرف على الألوان أو الأفكار أو المعطيات الحسية و نظن أنها أشياء؟ إذا لم نكن تدرك الأجسام مباشرة فلا توجد فرصة أمام الحراس لاكتشاف ما هو خفى ، وينتج عن ذلك إذا كان الرجل العادى يخطىء حين يظن أنه يدرك الأشياء المادية دون توسط أى شىء آخر فهو خطأ من نوع خاص — خطأ نظـرى بحت . أى أنه لا يقدم تفسيراً خاطئاً لشىء جزئى بل يخطىء فى تفسير الصفة العامة لخبراته الإدراكية . لكن ما الأسباب التى تجعلنا نظن أن الأمـر كذلك ؟

(ب) حجة الخداع

تسمى الحجة التى اعتمد عليها الفلاسفة الرافضون لموقف الواقعية الساذجة حجة الخداع . تقوم هـذه الحجة فى العادة على مجموعة مقدمات تجريبية يمكن تصنيفها إلى أربعة أقسام . يجمـع أحد هذه الأقسام تلك الأمثلة التى تتضمن عدم التعرف على شىء ما ، أو خلط شىء بشىء آخر ، مثلاً نرى شكلا من شمع فى متحف ونخطىء حين نظن أنه شخص حقيقى أو العكس ، ويضم القسم الثانى حالات الهلوسة وأبرز أمثلته هو السراب أو الخنجر الذى رآه ماكبث أو الفيران الوردية اللون التى يراها السكير أو يظن أنه رآها فى حالة الهذيان ، ومثل آخر لا يرتبط بالرؤية هو حالة المريض الذى يحس الألم فى عضو مبتور . وينطوى القسم الثالث على الاختلافات التى يبدو عليها شىء ما إذا نظرنا إليه من منظور أو عدم توفر شروط الضوء أو الحـالة الجسمية أو العقلية للشخص الملاحظ أو وجـود وسط يؤدى إلى رؤية مشوشة أو كل هـذه الظـروف مجتمعة . ولدينا أيضـاً مجموعة أمثلة جـاهزة مثل القلعة الكبيرة التى تبدو صغيرة حين نراها على

بعد ، وقطعة العملة المستديرة التى تبدو بيضاوية حين نراها من زاوية جانبية ، والعصا المستقيمة التى تبدو مكسوره حين توضع فى إناء به ماء ، والحائط الابيض الذى يبدو أزرق حين ننظر إليه من نظارة زرقاء ، وكذلك الأشياء التى تبدو فى غير موضعها حين ننظر إليها فى مرايا . نلاحظ هنا ان أغلب الأمثلة السابقة تتعلق بالبصر ، لكننا انتبهنا ايضاً لوقائع مثل قطعة العملة التى حين نضعها على اللسان نحس أنها أكبر مما لو وضعناها فى كف يدى ، والماء الذى أحسه أكثر حرارة أو بروده طبقاً لدرجة حرارة الأصبع الذى يلمسه . وأخيراً توجد نقطة عامة هى أن الطريقة التى تبدو لنا بها الأشياء ليست نتيجة عن طبيعة تلك الأشياء لأنها نعتمد اعتماداً عليا على البيئة المحيطة بها مثل حالة الضوء وظروفنا الجسمية والعقلية . نميل إلى ملاحظة ذلك فقط حين نظن أن أحكامنا عن الإدراك الحسى خاطئة وأن نحمل هذا الخطأ على شيء شاذ فينا أو فى الوسط المحيط بنا . لكن الطريقة التى تبدو لنا بها الأشياء تعتمد على هذه العوامل تنطبق أيضاً حتى فى الحالات الطبيعية التى نصدر فيها أحكاماً ادراكية حسية صادقة .

ويجب أن نلاحظ أن ما وضعناه تحت القسم الأول والثانى من بين الأقسام الأربعة هى تلك الوقائع التى تعطينا أمثلة لأخطاء الإدراك الحسى أو الخداع . ولا نعتبر الإطار العلى للإدراك — كما هو مألوف — يقضى على الاعتقاد بأننا كثيراً ما ندرك الأشياء كما هى فى حقيقتها — سواء كان هذا صحيحاً أو خاطئاً — كما لا يقلل من قوة هذا الاعتقاد أن ظواهر الأشياء تختلف بإختلاف الظروف . إننا نتعلم فهم عوامل مثل المنظور وحالات الضوء (من حيث قوته أو ضعفه) حين نصوغ أحكام الإدراك ولا نجد صعوبة فى القول أننا نأخذ ظواهر الأشياء كما هى . ولا تأخذ افتراض الواقعية الساذجة بأننا ندرك الأشياء المادية مباشرة على أنه يتضمن أننا ندركها دائماً كما هى فى حقيقتها ، وإنما ندركها كذلك فقط حين تتحقق كل الشروط (اللازمة للإدراك الصحيح) . إذا افترضنا ٧٥
أننا حين نحكم حكماً صادقاً بأن س يبدو لى أن لها الخاصة ا فإن

عما يحدث حين أنى أعى مباشرة بشيء ما له هذه الخاصة — كما رأينا عن برود حين قدم فكرة المعطيات — فيمكننا أن نستنتج أننا فى الحالات التى يبدو فيها الشيء المادى لنا مختلفاً عما هو فى حقيقته فإننا لا نعى مباشرة بذلك الشيء وإنما بشيء آخر ، لكن لماذا نفترض هذا الفرض ، حين يبدو لى شيء دائرى كما لو كان بيضاوياً لأنى أراه من زاوية ما أو حين يبدو لى شيء أحمر كما لو كان أرجوانى اللون فى ضوء الليل ، لماذا أرى شيئاً هو فى حقيقته بيضاوى أو أرجوانى ؟ وفى تلك الحالات التى يعانى فيها شخص ما هلوسة شاملة فمن الطبيعى أن نقول اننا نرى شيئاً حقيقياً حتى لو لم يكن أكثر من صورة ذهنية ، لكن حين تكون المسألة أمر اختلاف فى مظهر الشيء المادى لماذا نفصل الشيء عن مظهره ولا نقول انه فى الواقع ظاهر وأنه المعطى المدرك الوحيد ؟ .

ولكى نحاول الإجابة عن هذا السؤال يجب أن نفهم أن السؤال هنا ليس سؤالا عن واقع يمكن حسمه بتجربة وإنما سؤال عن خطة . إذا أردنا تصوير الوقائع التى تحقق أحكامنا الإدراكية فهل نكتفى فقط بالقول أننا ندرك أنواعاً مختلفة من الأشياء بما فيها الأشياء المادية التى يبدو أن لها خصائص ليست لها فى الواقع ؟ من المؤكد أنه يجب أن نحاول على الأقل تحليل التمييز بين الحقيقة والظاهر ، وسوف يبقى أن ننظر فيما إذا كانت نتيجة التحليل تمدنا بسبب وجيه لتمييز الإدراك المباشر من الإدراك غير المباشر بحيث يصير إدراك الأشياء المادية غير مباشر .

وحينئذ كيف نحدد الخصائص المدركة التى يمكن أن تسند إلى الشيء المادى فى الحقيقة ؟ قد يقال إن هذا السؤال ليس واضحاً حيث نستخدم كلمة «حقيقى» بمعان مختلفة (١) . فالمقصود بهذه الكلمة أن نقابل بين الطبيعى والصناعى مثلما نسأل ما إذا كان شعر المرأة أحمر حقاً أم

(١) أوستن : «الإحساس والإحساس الممكن» الفصل السابع .

أنه مصبوغ ، أو بين الطبيعى والمركب مثلما نتحدث عن اللؤلؤ الواقعى أو اللؤلؤ فى مجال الثقافة ، أو بين الأصيل والزائف مثلما نتحدث عن صورة ما أنها حقاً لفان جوج ، أو بين النموذج والصورة بمعنى أنى أقول أنى لست
٧٦ لاعبا خبيراً ، أو بين ما هو مصنوع لغرض عملى أو مصنوع لمحاكاة ذلك الغرض مثل التباين بين البوق الحقيقى والبوق كلعبة تحدث أيضاً صوتاً حقيقياً وإن لم يكن له نفس القوة والدرجة . نتحدث أيضاً عن الانفعالات الحقيقية فى مقابل مجرد الانفعالات السطحية ، وعن الأسباب الحقيقية فى مقابل الأسباب فى مجال الحياة الحسية ، كما نقابل بين ما هو حقيقى واقعى وما هو خيالى وهو ليس نفس التقابل بين ما هو حقيقى وما هو ظاهرى . وما دامت كلمة حقيقى ، تأتى فى الاشتقاق من « الأشياء » باللاتينية ، فإن ما هو حقيقى هو الشئ وهو إستخدام لازال سارياً فى القانون حين نتحدث عن الملكية الحقيقية . وقد أدى تطبيق هذا الاستخدام — فى اتجاه ما — إلى الفكرة القائلة أن ما ليس حقيقياً لا وجود له على الإطلاق ، وأدى تطبيقه فى الاتجاه المضاد إلى الفكرة القائلة أن ما ليس حقيقياً ليس شيئاً أو ملكية أو فعلا بالمعنى الدقيق . ولذلك تبدو إستخدامات الكلمة كثيرة التعدد ، خاصة وأنه توجد معايير مختلفة عديدة لصحة الاستخدام وبالتالى طرق عديده للإستخدام المعيب .

ويمكن الاستمرار فى زيادة عدد الاستخدامات كتدريب لنا على تقديم معجم أو قاموس لكنه بلا ضرورة فى بحثنا الراهن ، حيث أنه إذا كان يوجد أى شك حقيقى فى المعنى الذى نسنده لكلمة «حقيقى» حين نسأل كيف نحدد الخصائص التى يمكن أن يحصل عليها الشئ المادى فى الحقيقة فإنه يمكن إستبعاد هذا الشك بإعطاء أمثلة . وإنما موضوع اهتمامنا تحليل تلك القضايا مثل « هذه النقطة الصغيرة فى السماء هى فى الحقيقة نجم كبير » أو « يبدو القرش بيضاوياً من هذا الجانب لكنه فى الحقيقة مستدير » أو « حين ألبس نظارة زرقاء تبدو الستائر لى زرقاء لكنها فى الحقيقة

بيضاء » . نعم توجد حالات — كما أشار إلى ذلك أوستن (١) — لا ينطبق فيها التميز بين الحقيقة والظاهر بسهولة، لكن يجب أن نكون متشددين واضحين حين نقول ما اللون الحقيقي للشمس أو الشكل الحقيقي للسحب فيما عدا تلك الحالات النادرة التي يكون الشيء فيها بالغ التحديد والوضوح . توجد أشياء مثل الحرباية التي تغير لونها مراراً وأشياء مثل القطط التي قد لا تحتفظ بشكل ثابت محدد ، لكن ليست هذه الصعوبات بخطيرة ، لأن هنالك عدداً كبيراً من الأشياء يحتفظ بما نحكم بأن لها نفس اللون أو الشكل على مدى وقت طويل ، وما لم يكن ذلك ميسوراً فإنه لا يزال من الممكن أن نميز بين الخصائص الحقيقية والظاهرية . فمثلا يمكننا مقابلة
٧٧ اللون الذى تبدو الحرباية عليه فى وقت معين باللون الذى يبدو لنا أنها حاصلة عليه ، كما يمكننا أن نسأل عن الشكل الحقيقي للقطعة فى مقابل ما يبدو لنا أنه شكلها فى وقت ما ، ذلك لأن التمييز الذى نهتم به ينطبق أيضاً على أجزاء من الأشياء ، ولأن للأشياء المادية أجزاء زمنية كما أن لها أجزاء مكانية ، ما دامت تلك الأشياء ممتدة فى المكان والزمن .

كيف نقوم بهذا التمييز ؟ من الواضح أننا ما دمنا عاجزين عن إدراك أى أشياء مادية منعزلة عن الأوجه التى تبدو لإدراكنا ، فيجب أن تقوم بالتمييز فى حدود هذه الأوجه إذا جاءت فى مجال الإدراك . والواقع أننا نسمى اللون الذى يبدو عليه شئ مادى للملاحظ سوى فى ظروف سليمة هو لونه الحقيقى . والظروف التى نعتبرها نموذجية هى الواضحة ، بمعنى تلك التى تمدنا بأكبر إمكان للتمييز . وينطبق هذا المبدأ أيضاً على أحكامنا عن الشكل ، بالإضافة إلى القول أنه يمكن إعتبار الأشكال الظاهرية تؤلف نسقاً بحيث أن ما نحكم عليه بأنه الشكل الحقيقى يمكننا إدراكه بطريقة أساسية . وهنا يتعقد الأمر إذا ربطنا معطيات البصر بمعطيات اللمس ، وبوجود معايير إضافية بالغة الدقة عن عمليات المقياس . ويلعب المقياس

(١) نفس المرجع ص ٦٦ .

دوراً حاسماً أيضاً فى تحـــديد الحجم ، وهى عملية تقوم على نظريات علمية فى حالة الأجسام البعيدة كالنجوم . وقـــد يقال إن التجاءنا إلى المقياس وإلى النظرية يؤلف اعتراضاً على قولى أن التميز بين الخصائص المدركة التى يبديها جسم مادى فى الواقع والخصائص المدركة التى يبدو لنا أنه حـــاصل عليها يمكن تحـــديده فى إطار الأوجه المختلفة التى ينكشف لنا بها : نعم لا يمكن أن يبدو لنـــا شئ ما كنجم بمثل مقداره الحقيقى لكن يظل صحيحاً أن حساباتنا تقـــوم على الخصائص الظـــاهرة لنا فى الإدراك عن طـــريق الصور الشمسية ، وحين نقـــوم بمقاييس طـــولية تربط الأشياء المقاسة بالأدوات المقيسة على أســـاس ظواهرها . أضف إلى ذلك أن نظرياتنا المتطورة تنشأ فى نسق بسيط أولى حيث ننتخب الخصائص التى نحكم بأن الأشياء المادية حاصلة عليها من تلك التى يبدو أنها حاصلة عليها .

٧٨ ويمكننا — فى حـــدود بحثنا الحالى — حصر أنفسنا فى الحالات الأكثر بساطة ، ولا يهمنا أن نعرف كيف ننتخب الخصائص الحقيقية وإنما أن نعرف فقط أننـــا نقوم بإنتخابها ، لأننا قد نقول إذا اهتممنا بالظواهر فى ذاتها فإنه لا يوجد ظاهر أكثر صـــدقاً من آخر ، وفى هـــذه الحالة قد لا نرى أى تبرير للتميز بينها على أنهـــا تصـــور الواقع . ولذلك لاحظ رسل فى كتابه « مشكلات الفلسفة » أن من الواضح أنه لا يوجـــد لون ممـــا يبدو منذ البداية أنه لون المنضده ، ولا حتى لون أى جـــزء فيها — تبدو المنضده أن لهـــا ألواناً مختلفة من مختلف وجهات النظر ، ولا سبب يدعونا إلى اعتبار بعض هـــذه الألوان أصـــدق وأحق على لون المتضدة الحقيقى من بعضها الآخـــر (١) ؛ ثم يذهب رســـل إلى القـــول « حين نتحدث فى حياتنا العادية عن لون المنضدة فإننا نعنى فقط نوع اللون الذى سوف يبدو لشخص سوى من جانب ما فى ظروف ضوئية مقبولة » ؛ ثم ينتهى رســـل إلى أن « للألوان الأخـــرى التى تبدو لنـــا فى ظروف

---

(١) برتراندرسل : مشكلات الفلسفة ص ٩ .

أخرى حقاً فى اعتبارها ألوانا حقيقية (أى ألوان المنضدة فعلا) ، ولذلك حين تتجنب التحيز نحن مضطرون إلى انكار أن للمنضدة فى ذاتها لوناً معيناً واحـداً (١) . لكن إذا لم يكن للمنضدة أو أى جـزء منها لون معين فى وقت ما فلا يمكن أن تكون تلك المنضدة التى نراها ، ما لم تخدعنا أبصارنا دائماً : لأنه حتى إذا كان الشئ الذى نراه متعدد الألوان فلا يصـدق هـذا على كل أجزائه ، وهـذا هـو ما استنتجه رسـل . وعلى هذا الأساس الذى ينطبق أيضاً على شكل المنضـدة مثل لونها سـواء بسواء ، وعلى أساس أن احساساتنا البصرية واللمسية والسمعية تعتمد كلها اعتماداً عليا على حالاتنا البدنية ، يستنتج رسـل أن المنضـدة الحقيقية — ان كان لهـا وجود — لا يمكن معرفتها لنا على الاطلاق بطريق مباشر وإنما يجب أن نعرفها بإستدلال ممـا هو معروف مباشرة (٢) . والخلاصة أن معرفتنا قليلة عن المنضدة الحقيقية ، ونفـترض — ممـا لدينا من معطيات حسية — أننا نستدل بدرجة مقبولة من درجـات الاحتمال على أن الشئ الخارجى هو علة هـذه المعطيات وأن بينهما نوعاً من التطابق فى التركيب .

هيا نؤجل مسألة اعتماد ادراكاتنا على حالاتنا البدنية إلى حين ، وننظر الآن فى مـدى صلابة ذلك الموقف (الذى قاله رسـل) . أظن أنه ليس
٧٩ صلبا . لنبدأ بالقـول بأن ذلك الموقف لا يبـدى سبباً لمـاذا لا ننتخب أحد الألوان أو الأشكال التى يبدو بها الشئ على أنه لونه أو شكله الحقيقى . كان يمكن أن يكون لنا اختيار آخر لكن لا يعنى هذا أن الاختيارات التى نقوم بها تعسفية . بل على العكس رأينا أن هـنالك أسباباً عملية لهـذه الاختيارات . ما كان فى ذهن رسـل بلاشك هو أن الظـواهر التى لا ننتخبها ليست أقل صدقاً من تلك التى ننتخبها لكن لم يؤد به ذلك إلى انكار أن تلك الظواهر التى انتخبها تعبر عن الخصائص الحقيقية لذلك الشئ . حين تقـول أن شيئاً ما بنى اللون وإذا قصدنا بذلك أنه يبدو بنياً فى ظروف

---

(١) نفس المرجع ص ٩ . (٢) نفس المرجع ص ١١ .

معينة ، إذن فإذا بدا بنى اللون فى تلك الظــروف فهو بنى اللون فى الحقيقة . ولا يحــدد هــذا ما للمنضده من خصائص مستقلة عن الطرق الذى يبدو لنا بها ولكن حينئذ لازلنا فى حــاجة إلى البحث فيما إذا كانت توجــد هذه الخصائص . وحسب موقف رسل السابق نجــد أساساً للقول أن المنضدة هى مجموعة مظاهرها الفعلية والممكنة لما نجد أســاساً للقــول أن المنضدة حقيقة مختلفة عن تلك المظاهر ، وقد صــاغ رســل الهــوية بين الشئ ومجموع مظاهره فى كتابه « معرفتنا للعالم الخــارجى» الذى نشره بعدسنتين بعد نشر « مشكلات الفلسفة » ولو أنه عاد بعد ذلك إلى موقفه المبكر لأسباب تتعلق بعملية الإدراك الحسى .

هل يمكن القول أن الوقائع التى وجه رسل الانتباه إليها تطعن فى موقف الواقعية الساذجة ؟ أظن أن ذلك ممــكن ، إلى حــد أنها تثير مشكلة لم تحــاول الواقعية الساذجة الإجابة عليها . ننظر إلى الشئ المــادى على أنه يحتفظ بهويته فى مختلف الصور التى يبدو لنا بها ، لكن كيف يتم ذلك ؟ بعد أن تختلف المظاهر (التى يبدو لنا فيها الشئ) ما هذا الذى يبقى فيــه ثابتاً ؟ وإذا كنا نعرف الشئ المادى من خــلال مظاهره فقــط فكيف نميزه من تلك المظــاهر ؟ يتجــاهل الواقعى الساذج هــذه الأسئلة . لا لأنها تدعو إلى رفض أى نظرية ينادى بها وإنمــا لأنه حــين تناول إدراك الأشياء المادية كمعطى أول قد تعــدى تلك الأشياء وجاوزها . وليس للواقعى الساذج مصطلحات مقبولة يستطيع بها الإشارة إلى ظواهر الأشياء مستقلة عن الأشياء التى يتحــدث عن ظواهرها . لكن إذا أردنا مناقشة العلاقة بين الأشياء المادية وظــواهرها تحتاج إلى مصطلحات ، ولهــذا السبب دخلت مصطلحات مثل الصفة المحسوسة ، أو المعطى الحسى . ٨٠
وقــد لا تكون لدينــا رغبة فى الإلتزام بكل ما يتضمنه استخدام هذه المصطلحات من معانى ، وقد نناقش فيما بعد تفسير هــذه المصطلحات

أو تأويلها كي تكون مقبولة . وكل من ما أقترحه الآن هو أننا فى حاجة إلى ذلك .

ويمكن توضيح موضوع الإشكال إذا ناقشنا دعوى رسل أن الأحكام المألوفة عن الإدراك الحسى مثل « هذه منضدة » تتضمن إستدلالا ، ودع عنك الآن ما نوع هذا الاستدلال : يقترح أننا فى حاجة إلى وسيلة لصياغة المقدمات التى يقوم عليها هذا الاستدلال . كان موقف رسل كما رأينا قائماً على حجة الخداع بأسلوب تقليدى ، لكنى أعتقد أن هنالك طريقة أخرى لإقامة هذه المقدمات . يكفينا النظر فى مجال الافتراضات التى تنطوى عليها أحكامنا المألوفة عن الإدراك الحسى . هنالك أولا فروض متضمنة فى تحديد أى شئ على أنه شئ مادى مثل أن يكون متاحاً لأكثر من حاسة ولأكثر من شخص وأن يكون له وجود حتى لو لم يكن مدركاً . أضف إلى ذلك أن الشئ المادى يجب أن يكون له وضع فى المكان أو مجموعة أوضاع فى مكان ثلاثى الأبعاد كما يكون له ديمومة فى الزمن . قد يقال حقاً أن هذه الفروض ليست تجريبية وإنما هى مصادرات لنسق فكرى ، أى تضع اطاراً تناسبه نتائج ملاحظاتنا . لكن يمكن لهذه المصادرات أن تفشل فى تحقيق هذا الإطار فى الحالات الجزئية . اكتشف رجال الإسكيمو أن الصور الذهنية التى ظنوا خطأ أنها قطع من الشمع لا يمكن لمسها ، وأن وجود الثعابين التى يظن السكير أنه يراها لا يراها غيره ، وهذا دليل على أن ليس لتلك الثعابين المرئية قدرة على الوجود غير مدركة . وبالمثل يمكننا اكتشاف أن ما أعتبرناه شيئاً مادياً ليس له وضع فى المكان الطبيعى أو دوام فى الزمن ، إن جزءاً من حجة الخداع عند رسل هى توجيه انتباهنا إلى أن هذه الأخطاء ممكنة .

وليست المسألة محصورة فقط فى وجاهة تلك الفروض العامة . نادرا
٨١ ما تكون أحكامنا عن الإدراك الحسى غير محدده ، بمعنى أننا ندعى فقط إدراك شئ مادى معين . أننا نتعرف فى العادة على الشئ المادى كشئ من

نوع معين ، ويؤدى هـــذا إلى فروض أخـــرى ، مثل قولنا إنه صلب أو هش أو أنه ليس أجوف ، وقد ترتبط هـــذه الفروض بالأغراض التى يؤديها الشئ مثلا نقـــول أننا نتعرف عليه كمبراة للأقلام أو هاتف : وقد ترتبط بتركيبها الطبيعى مثل إدراك الشئ على أنه برتقالة أو تفـــاحة وفى هـــذا رفض للقول أنه مصنوع من الشمع وقـــد نقـــلم فروضا أخرى بناء على شهادة الحواس الأخرى مثلما ينطوى وصفنا لشئ ما نعتقد برؤيته أو لمسه على الطريقة التى نتذوقه أو نسمعه أو نشمه .

لكن هل يمكن الزعم بطريقة جادة أن كل ما سبق يمكن أن يدخل فى اطار مضمون فعل واحد من أفعال الإدراك ؟ هل يمكن لرؤيتى الحاضرة المنضدة — من حيث أنها خبرة بصرية وقتية — أن تضمن أنى أرى شيئاً يقبل اللمس أيضاً يمكن لأشخاص آخرين رؤيته ؟ هل لدينا ضمان بأنى أرى الآن شيئاً يوجد فى أى وقت آخر ، ودع عنك القول بأنه مصنوع من كذا وكذا من المواد أو له كذا وكذا من الصفات أو يحقق أغراضاً معينة ؟ أظن أن من الواضح أن إدراكى لا يؤتى هذه الضمانات . لكن إذا لم يضمن محتوى خبرتى البصرية الحاضرة هـــذه النتائج من الناحية المنطقية فإننا ميالون إلى القـــول أن هذه النتائج تتجاوز الخـــبرة ، وهـــذا هو معنى القـــول أن حكمى بأن هـــذه منضدة إنما يتضمن استدلالا ، لا يعنى أن الحكم ناشئ عن عملية برهانية واعية وإنما يعنى أنه يقرر أكثر مما تتضمنه الوصف الدقيق للخبرة التى قام عليها الحكم . أن ما أقصده بالوصف الدقيق هنا أنه وصف مطابق للخبرة كوصف خصائص المعطى لنا دون أى تضمن (أو فرض) من أى نوع . أننا لا نصوغ فى العادة مثل هـــذه القضايا لأننا لسنا مهتمين بمعطيات فى ذاتها وإنما بتفسيرها . ورغم ذلك لا أرى سبباً منطقياً لمـــاذا لا نصوغها .

وإذا كنت مصيباً فى هـــذه النقطة فإن الواقعيين السذج مخطئون حين ينكرون أن أحـــكامنا المألوفة للإدراك الحسى تقبل التحيل أو ينكرون

أن هذه الأحكام تتضمن إستدلالات يمكننا إبرازها . ولا يعني هذا أننا نتحدث عن رؤية الأشياء المادية ولمسها بالطريقة التي نتحدثها في العادة
٨٢ وإنما نعني فقط أن الوقائع التي تحقق قضايانا أكثر تعقيداً مما افترضنا أول الأمر . وهناك أيضاً نتائج أخرى إن لم تكن ناشئة عن طريقتنا المألوفة في الحديث ، فإنها تنشأ عن طريقة الرجل العادي في تأويلها ، وكلها موضوع للمناقشة . آخذ وجهة نظر الرجل العادي على أن تقول أن الأشياء المادية التي ندركها تستمر في وجودها في الصورة التي ندركها بها ويلزم عن ذلك مثلا أنه سواء نظر أي إنسان إلى المنضدة فإنها تحتفظ باللون والشكل اللذين تبدو لنا بهما حين تكون موضوع ملاحظتنا في الظروف السوية . والسؤال هنا هو ما إذا كان هذا الموقف يتسق مع إعتماد الإدراك على البيئة المحيطة بها وحالاتنا العقلية والفيزيائية إعتماداً عليا . وكثيراً ما يقال أن العلم يقدم لنا موقفاً مختلفاً أو على الأقل لا يقدم لنا سبباً وجيها للإعتقاد بأن الأشياء كما هي في ذاتها مشابهة جميعاً لما ندركه فيما عدا تركيبها . وقد صاغ رسل هذه النقطة صياغة بليغة في كتابه «بحث في المعنى والصدق» حيث رأى أن موقف الرجل العادي هو نفس موقف الواقعية الساذجة ، ثم يقول « تؤدي الواقعية الساذجة إلى علم الطبيعة ، وإذا كان هذا العلم صادقاً فيما يقول فإنه يبين أن الواقعية الساذجة خاطئة . وإذن فالواقعية الساذجة — إن صدقت فيما قالت — فهي مخطئة ، إذن هي مخطئة » (١) . وأريد الآن النظر فيما إذا كان يمكن قبول هذه الحجة .

(ج) النظرية العلمية في الادراك الحسي

لقد أعطانا رسل السبب الذي من أجله رأى أن الفيزياء تثبت خطأ نظرة الرجل العادي في الفقرة التي سبقت إشارتنا إليها ، فيقول « نظن أن الحشيش أخضر وأن الحجر صلب وأن الثلج بارد . لكن تؤكد لنا الفيزياء أن خضرة الحشيش وصلابة الحجر وبرودة الثلج ليست الخضرة

---

(١) برتراندرسل : « بحث في المعنى والصدق » ص ١٥ .

والصلابة والبرودة التى تعرفها فى خبرتنا وإنما شئ مختلف . حين يبدو شخص أنه يلاحظ حجراً فإن هذا الملاحظ يلاحظ آثار الحجر على نفسه إذا صدقنا علم الفيزياء » (١) . وبالمثل يصور العالم الطبيعى آرثر أدنجتون نفسه فى كتابه « طبيعة العالم الفيزيائى » جالسا يكتب على « منضدتين»
٨٣ لإحداهما إمتداد ولها نصيب من الديمومة ولون ولها قبل كل ذلك جوهرية ، بينما الأخرى تكاد تكون خلاء ومزودة بشحنات كهربية عديدة تندفع بسرعة مذهلة (٢) ، ويتضمن هذا أن المنضدتين مختلفتان وإذا كانت الشحنات الكهربية هى ما يوجد فى الحقيقة فلن يكون الشئ الجوهرى الملون أكثر من ظاهر أو مظهر أى أثر لمجموعة من العمليات الفيزيائية على عقل الملاحظ ، وتبدأ هذه العمليات من الشحنات وتستمر من خلال أشياء متوسطة وتنتهى فى الجهاز العصبى للملاحظ .

لهذا الموقف وجهان ، أحدهما أن العلم يصحح الصورة التى يؤلفها الرجل العادى عن العالم ، والثانى أن هذه الصورة لن تكون دقيقة على أساس مصدرها العلى . وسأبدأ بتناول الوجه الثانى .

يجب ملاحظة أن هذه النظرية تعتمد — كالأولى — على قبول النظرية العلمية : أى أن القول بأن الأشياء ليست كما تبدو لنا مشتق من التفسير العلمى لهذا الظاهر ، وبالتالى يجب ألا نسمح بالنظرية أن تقودنا إلى وضع لا تبرر فيه قبولنا للنظريات العلمية ، فمثلا يجب ألا تدفعنا النظرية إلى إعتناق موقف الشك بأن ليس لنا ما يجيز أى فروض عن سمات الحوادث الفيزيائية .. ولا يعنى هذا أن نظرية أدنجتون تسوقنا إلى الاعتقاد بوجود أشياء خارجية ، إذا أخذنا «خارجية » على أنها تتضمن وجود أشياء مستدلة لا تسمح بالملاحظة . يسمح لنا قبول هذه النظريات العلمية بمجال وسع للتفسير الذى تعطيه لها فقد تؤولها على أنها ترتبط بمعطيات إدراكية ،

---

(١) نفس المرجع .
(٢) آرثر إدنجتون : « طبيعة العالم الفيزيائى » ، المقدمة .

وستكون حريتنا محدودة فقط فى وجــوب تمسكنا بالطريقة التى أقيمت عليها النظريات وجعل تفسيرنا لهـــا متسقاً مع أسباب وجيهه لقبولها .

هيا تسلم بأن العلماء برهنوا لنا على أن ادراكنا للون ناشئ عن تأثير الفوتونات على أعصاب البصر . ولنترك إلى حين كيف نفسر الإشارات العلمية إلى الفوتونات أو أعصاب البصر . لم نظن أن ذلك يجعلنا نستنتج أن الموضوعات التى تصدر عنها الفوتونات ليست ملونة حقاً ؟ وكيف نفهم كلمة «حقاً» هنا ؟ سبق أن اقترحت أن ما نعنى به فى العادة حين نقول مثلا إن المنضدة فى الحقيقة بنية اللون هو أنها تبدو بنية للناس الذين يلاحظونها فى ظروف مناسبة ، ومن الواضح أن هـــذا لا يتعارض مع أى تفسير على الطريقة التى ندركها بها . ولذلك يجب افتراض أن أولئك الذين ينتهون
٨٤ إلى أن المنضدة ليس لها فى الحقيقة لون إنما يستخدمون «فى الحقيقة» بمعنى مختلف عن هـــذا المعنى العادى .

كيف يستخدمونها إذن ؟ أظن أن من السهل رؤية مقصـــد العلماء وإن لم يكن من السهل إستنتاج كل ما يتضمنه موقفهم . يريدون التمييز بين الأشياء كما هى فى ذاتها وكما تبدو لنا وأن يعتبروا خصـــائص الأشياء المادية مستقلة عن إدراكنا لهـــا هى الخصائص الحقيقية . ولذلك فما يعنونه بالقول أن المنضدة ليست فى الحقيقة ذات لون هـــو أن لونها ليس صفة ذاتية فى الشئ أو مجموعة الموضوعات التى يصدر عنها الضوء وما يسبب إدراكنا للمنضدة . والسبب الذى من أجله صغت مقصدهم بهـــذه الطريقة المعقدة أكثر من قولى ببساطة أن اللونُ ليس فى نظرهم صفة ذاتية للمنضدة هو أننـــا إذا قلنا — مع النظرية — أن الأشياء التى تدخـــل فى إطـــار صورة الرجل العادى عن العالم آتية من آلية الإدراك ، فإن كلمات مثل (منضدة) سوف تدل على نتائج العملية العلية أكثر من المادة التى تؤثر عليها . ولم يكن يكفى أن نتحدث دون تفصيل عن الأشياء التى تسبب إدراكى للمنضدة ، وإلا لم نميز بين الشيء الذى أشير إليه من الأشياء الأخـــرى مثل فوتونات الضوء

أو عناصر الجهاز العصبي للملاحظ التي تدخل أيضاً في العمليات العلية . بل لا يكفي القول عن الأشياء التي يصدر منها الضوء ما دام هذا لم يميز تلك الأشياء من الشمس أو أجسام أخرى كالمرايا التي ينعكس منها الضوء . ويمكن التغلب على هذه الصعوبة إذا أعطينا وضعاً مكانياً وزمنياً للأشياء التي نريد عزلها ، لكن لكي نفعل ذلك فإننا في حاجة إلى تحديد أوضاعها وليس هذا ممكناً إذا كنا لا نلاحظ المكان الذي تشغله الأشياء المادية وإنما نستدله فقط . وتلك نقطة هامة سوف أعود إليها بعد قليل . أريد الآن ملاحظة صعوبة إيجاد صيغة عامة لتحديد العلة التي تطابق الشيء المراد إدراكه من بين علل احساساتنا .

إن التمييز الذي يحاول أصحاب النظريات العلية إقامته بين الأشياء كما هي
٨٥ في ذاتها والأشياء كما تبدو لنا يتفق والتمييز الذي أقامه لوك بين أفكار الصفات الأولية والثانوية . أفكار الصفات الأولية — في نظر لوك — هي أفكار الصلابة والامتداد والشكل والحركة أو السكون والمقدار (١) ، وقد افترض لوك أن هذه الأفكار نسخة من صفات الأشياء التي تكون علة استقبالنا لها . كما رأى أن أفكار الصفات الثانوية مثل الألوان والطعوم والأصوات مختلفة في أن الصفات التي تكون هذه الأفكار أفكارا عنها لا توجد في الأشياء المادية ذاتها وإنما هي بمثابة قوى تنشأ عنها احساسات مختلفة فينا بفضل صفاتها الأولية ، أي بفضل حجم أجزائها المتناهية في الصغر وشكلها وتركيبها (٢) . ولذلك فإن إسناد الصلابة إلى شيء ما هو أنه صلب في ذاته وأن له قدرة على الإنتاج إحساسات الصلابة فينا ، بينما إسناد اللون إليه هو مجرد القول أن له القدرة على إنتاج احساسات اللون فينا أما الشيء في ذاته فلا لون له .

---

(١) جون لوك : «مقال في الفهم الإنساني» : الكتاب الثاني ، الفصل الثامن ، القسم التاسع .

(٢) نفس المرجع : ١٠٠٨٠٢ .

لكن لو كان سبب القول أن اللون ليس فى الشىء فى ذاته أن احساساتنا باللون تعتمد اعتماداً علياً على عوامل أخرى مثل حالة الجهاز العصبى ، فإنه يمكن الاعتراض على ذلك بقولنا نفس الشىء على الإحساسات التى يسميها لوك أفكار الصفات الأولية . وإذاً لابد أن يوجد أساس آخر لتمييزه بينهما إن كان التمييز صحيحاً . يبدو أن لوك كان يتابع نيوتن : إن قائمة لوك للصفات الأولية هى قائمة الصفات التى أسندها نيوتن إلى الجزيئات المادية ، والسؤال هو ما إذا كان يوجد تبرير للقول أن هـــذه هى كل صفات الأشياء المادية فى الواقع .

وتصعب الإجابة على هـــذا السؤال على أساس أن لوك — كأى فيلسوف آخر يدعو إلى التفسير العلى — لم يوضح ما إذا كانت الصفات الأوليـــة إنتخاباً من الصفات الظاهرة فى الأشياء التى ندركها ، أو ما إذا كانت هذه الصفات صفات الأشياء التى لا ندركها على الإطلاق ، إلا بمعنى أنها تسبب فينا مختلف الإحساسات . نجـــد فى كتابات لوك ما يدعم الموقف الثانى لكنه كثيراً ما كان يكتب كما لو كان يدعم الموقف الأول . ولذلك حـــين يتحدث عن الأجزاء المتناهية الصغر من الأجسام يتضمن أنه لا يمكن إدراك هذه الأجزاء لتناهي صغرها وهو يقابلها بالأجزاء الكبيرة من الأشياء التى يمكن ملاحظتها .

وتوجد صعوبات فى كلا الموقفين . إذا كانت الصفات الأولية إنتخابا
٨٦ من تلك الصفات التى يبدو أنها تبرز الأشياء التى ندركها ، فإننا نسأل عما إذا يمكن تجزىء الأشياء على هذا النحو . لعل بركلى قد أسرف فى نقده وقال أن هذه الصفات الأولية متحدة إتحادا لا ينفصل عن الصفات الحسية (الثانوية) الأخرى ولا يمكن فصلها عنها حتى فى الفكر (١) ، ذلك لأن علماء الطبيعة يبدو أنهم قادرون على إقامة هذا التجريد ، لكن إذا جردنا من الجسم لونه فإن من الصعب أن نتخيل إحتفاظه بشكله أو امتداده وكيف نميز بعضها من

(١) جورج بركلى « مقال فى مبادىء المعرفة الإنسانية » : جـ ١ ، فقرة ١٠ .

بعض ؟ أضف إلى ذلك أنه ما دامت تبدو كل الخصائص المدركة للأشياء المادية فى ظروف مشابهة فلن يكون لدينا دافع لجعل هذه الأشياء هياكل إلا إمتثالا لما يقوله العلم .

والموقف الثانى هو ما أشار إليه هيوم حين تحدث عن المذهب الفلسفى وقال عنه أنه يحوى كل صعوبات النظرة العامة مع نظرات أخرى غريبة . ولم يكن إعتراضه الأساسى مقنعا ، وهو القول أن ليس لدينا سبب وجيه للاعتقاد بوجود الأشياء التى تصادر عليها . ويبدو أنه يمكن الرد عليه بالقول أن إلغاء أى إشارة إلى كائنات لا تقبل الملاحظة يؤدى إلى تقييد حرية العلم . إن أقصى ما يلزمنا هو أن للفروض التى تتناول هذه الكائنات نتائج يمكن إختبارها بالتجربة ، لكن هذا يتجاهل الحقيقة بأن الكائنات التى لا تقبل الملاحظة وما تسمح به النظريات العلمية تحصل على وجاهتها من ارتباطها بأشياء نظن أنها تقبل الملاحظة وتشغل وضعا فى المكان المدرك . فإذا وضعنا كل شيء مادى فى عالم خارجى بعيد عن متناول الملاحظة فيجب أن تصاحبها علاقات مكانية ، وينتج عن ذلك أن المكان الذى تشغله يصبح شيئا مستدلا عليه فقط . وحينئذ يكون من الصعب أن نبرر هذا الاستدلال . نعم أشك فى أن فكرة النسق المكانى الذى لا يمكن ملاحظة عناصره فكرة مقبولة لدى العقل . إذا استطعنا أن ننظر إلى الكائنات اللامدركة على أن لها وضعا فى المكان فذلك لأننا ندخلها فى نسق من علاقات مكانية تمكن ملاحظتها .

ليس ذلك فحسب وإنما تحتاج النظرية العلية فى الإدراك الحسى أن يكون
٨٧ للأشياء المادية وضع فى مكان مدرك . حين أقول أن رؤيتى للمنضدة تعتمد على أنها تصدر فوتونات تؤثر على العصب البصرى فإننا نفترض أن المنضدة موجودة فى الخارج حيث يبدو لى أنى أراها ، وليس فى مكان أعرفه فقط بالاستدلال ولا يدركه أحد . ولا يعنى هذا أن الأشياء تكون دائما فى المكان الذى تبدو لنا فيه فهناك حالات نسمح فيها بأحكام عن المكان تبطلها إحدى النظريات العلمية : فمثلا نعتقد أن الشمس والنجوم أبعد عنا مما

تبدو لنا ، والنقطة هنا هى أن النظريات التى تؤدى إلى هذه النتائج تقوم على أساس افتراض وجود الأشياء المادية فى المكان الذى تبدو لنا فيه .

والاعتراض الحاسم على صورة النظرية العلية التى تحول الأشياء المادية إلى أشياء غير ملاحظة تشغل حيزا من مكان غير ملاحظ هو أنه لو كان هذا كذلك فلن تكون لنا وسيلة للتعرف عليها ، وإذا لم تكن لنا هذه الوسيلة فلن يكون لدينا سبب للاعتقاد بأنها تلعب أى دور فى ظهور إحساسات ، أو حتى أن توجد على الإطلاق . أن النقطة التى تجاهلها دعاة هذه النظرية هى أنه لا يمكن إدراك الأشياء المادية لأول وهلة كأسباب لإحساساتنا . يجب أن ندركها مستقلة قبل أن يكون لنا حق فى القول بوجود علاقات علية . وحيث أنى أستطيع تدعيم القول بأن المنضدة توجد أمامى بطريق الإدراك الحسى فإنى أستطيع تفسير رؤيتى بتأثير المنضدة على .

ولذلك يجب أن يوجد تفسير أولى للإدراك الحسى ولا يشير إلى أى علاقة علية بين الذات المدركة والأشياء التى يدركها . لدينا حقاً سبب فى بعض الأحيان لإضافة جملة علية إلى تحليلنا لأحكام الإدراك الحسى . فمثلا إذا كان هنالك شخص يقع تحت تنويم مغنطيسى أو قمنا بتنبيه صناعى لأعصاب بصره ، فإذا اعتقدنا أنه رأى شيئاً ما سواء كان ذلك واقعا أم لا ، فإن حدوث ذلك الموقف لا يكفى القول بأنه رأى ذلك الشيء فعلا ، لعدم وجود العلاقة العلية بينهما . ويمكن وضع هذا الشرط العلى فى مرحلة تالية حين نكون قد دعمنا دعوانا بأن لدينا معرفة ما عن العالم الطبيعى . لكن لا ينبغى أن ننادى بذلك منذ البداية لأن الأشياء التى ترتبط بمعرفتنا يجب أن
٨٨ ندركها مستقلة ، وما دام هذا ممكنا عن طريق إدراكنا لها فلابد من وجود مراحل مبكرة فى تحليل الإدراك الحسى لا تبدو فيها هذه العلاقة .

وماذا حدث الآن فى القول أن الشروط العلية للإدراك الحسى تجعل الإحتمال قليلا فى إدراكنا الأشياء كما هى من ذاتها ؟ والجواب هو أن السؤال جاء فى غير موضعه : أى لا قيمة له فى المرحلة الأولية من الإدراك (أى

إدراك الرجل العادى للأشياء) . يجب أن نصوغ معايير الوجود الحقيق فى حدود الطريقة التى تبدو لنا بها الأشياء ، وليس لدينا طريقة أخرى . أما حين نؤلف صورة أولية عن العالم الطبيعى فيمكننا إقامة نظرية عنها تجعل ذلك الموقف مقبولا . وإذا قبلناه يجب أن نبعد عن أنفسنا المرقاه (السلم) الذى تسلقنا بها — كما يقول فتجنشتين(١) . ولازلنا محتاجين لتبرير ذلك .

ونطبق نفس الموقف على مشكلة المتضادتين عند إدنجتون . وسوف ننظر فيما بعد فيما إذا كانت صورة العالم الطبيعى عن العالم تنافس صورة الرجل العادى ، وإذا كانت النظرتان متنافستين فأيهما تصلح كأساس لتصورنا عما يوجد فى الحقيقة (لا فى الظاهر) . إن القول بأن موقف الرجل العادى فى مرتبة أدنى لا يحكم على هذا الموقف بالفشل كما يقترح رسل . كان يمكن أن يكون موقفا فاشلا إذا كانت العلاقة بينه وموقف العالم الفيزيائى علاقة لزوم منطقى وسنرى فيما بعد أنها ليست كذلك . يمكننا القول الآن أن موقف الرجل العادى يعطينا مادة أولى للنظرية الفيزيائية ، كما أن موقفه عن العالم هو ذاته نظرية عن المعطيات المباشرة للإدراك الحسى . ولذلك فواجبنا أولا هو كيف تطور هذا الموقف .

---

(١) فتجنشتين : « مقال فلسفى منطقى » ٥٤٠٦ .

الفصل الخامس

التركيب العقلى للعالم الطبيعى

١ – العناصر

لقد حاولت بيان وجود معنى مقبول للقول إن أحكامنا العادية عن الإدراك الحسى تتجاوز الشواهد التجريبية التى بدأت منها ، لأن هذه الأحكام تتضمن أكثر مما تمنحنا الخبرات التى تؤدى إليها . فإذا كان الأمر كذلك ينبغى أن يكون من الممكن إقامة قضايا تسجل مضمون هذه الخبرات دون أن تحتوى على أى نتائج أخرى ، وهنا نسأل كيف تصاغ تلك القضايا التى سوف أسميها قضايا الخبرة الشاملة .

هذا سؤال سبق أن لمسناه من قبل حين تحدثنا عن استخدام الفلاسفة لكلمات مثل (فكرة) أو (معطى حسى) ، ورأينا اختلافهم فى طريقة الإجابة عليه ، ومن بين أسباب الصعوبات الناشئة أننا لا ننتبه عادة إلى خصائص خبراتنا الحسية أكثر مما يلزمنا لإعطاء تفسير مقنع لها . يكفينا فى العادة أن نتعرف على الشيء الذى نراه الآن على أنه منضدة أو كتاب أو صندوق أعواد الثقاب أو أى شيء آخر : لا نعبأ بتحديد دقيق لحجمه أو شكله أو حتى لونه ؛ قد نلاحظ أن سطح صندوق الثقاب أصفر بوضوح ، لكننا لا نلاحظ درجة صفرته . ولذلك يمكننا القول أن مجالى البصرى فى أى لحظة لا يتألف إلا من عدة ألوان ، لكن يجب أن أقول أنى لا أرى مجرد هذه الألوان وإذا رأيتها كألوان فإنى لا أميز بينها تمييزا دقيقاً .

هل يمكننا القول إذن أنه تحضر أمامى الظلال المختلفة للون الذى لا أميزه بطريقة شعورية ؟ إن مما يدعم ذلك أن من الضرورى منطقيا أن يكون أى
لون ذا ظل معين (أو درجة معينة) . ولا تعنى عدم ملاحظتى ظلال اللون ٩٠
الواحد حين أستقبل اللون الأصفر مثلا فى مجالى البصرى – لا يعنى هذا أنه

لا توجد هذه الاختلافات . بل قد يقال أنه يجب أن توجد إختلافات أعجز عن إدراكها . فقد يحدث مثلا ألا أستطيع تمييز لون أ من لون ب أو لون ب من لون جـ لكني أستطيع تمييز لون أ من لون جـ ، ويلزم عن ذلك أن لون ب يجب أن يختلف عن لون أ و جـ ولو أن الإختلاف من الدقة بحيث لا أستطيع ملاحظته .

وهنالك إعتراض على هذا الاتجاه الواقعي فى الحديث عن الظواهر وهو أننا إذا لم نأخذ ما نلاحظه — وإن كان بطريقة عابرة — كمعيار — لما يبدو ، فلا ندرى أى المعايير نأخذ . قد نحاول الالتجاء إلى علم وظائف الأعضاء ، لكن إذا تركنا جانبا الاعتراض بأننا يجب أن نحدد أولا ما الظواهر التى تكون أمامنا ونكتشف حالات الجهاز العصبى المرتبطة بها ، فهذا لا يعطينا مجموعة القواعد التى نستطيع تطبيقها عمليا . لعل الطريقة الأفضل تحديد المعطيات البصرية فى إطار أحكام عن اللون والحجم والشكل التى يقيمها الملاحظ إذا درب قدراته على التمييز بالإضافة إلى تحديدات دقيقة أخرى تتضمنها هذه الأحكام منطقيا . ويتركنا هذا فى أغلب الأحيان فى شك من أمر تلك الظواهر ، لكننا قد لا نعطى أهمية لهذا الشك ما دام يحدث فى أغلب الأحيان .

أظن أنه يمكن الأخذ بهذه الطريقة ما دمنا لا نتبعها فى سياق نظرية المعرفة . إذا كنا مهتمين فقط بتأليف لغة تساعدنا فى وصف الظواهر دون أن ندعى أولويتها على لغة تشير مفرداتها إلى الأشياء المادية ، فلنا الحق فى اتخاذ أى خطوات تساعدنا على تناول المشكلات الخاصة بالمعرفة على نحو مقنع . وقد قدم نلسون جودمان مثالا طيبا على ذلك فى كتابه « تركيب الظواهر حيث طور نسقا تكون العناصر الرئيسية فيه صفات (١) اللون والمكان

---

(١) كلمة « صفات » كما ترد هنا ترجمة لكلمة qualia ويعنى بها جودمان الصفة من حيث هى موضوع إدراك وليست الصفة قائمة فى جسم ما ، وهى مصطلح بديل بالمعطى الحسى (المترجم) .

والزمن . والأمكنة هنا كما نتوقع هي الأمكنة في المجال البصري ، والأزمنة هي ما يعطينا الترتيب الزمني للخبرات لا بيان زمن الحوادث الفيزيائية ، وتتركب الجزئيات المحسوسة من علاقة المعية التي تقوم بين صفات تلك النماذج المختلفة وبين صفات نموذج ما ومجموعة صفات النموذجين الآخرين .

٩١ وإذن قد يتميز الشيء الجزئي في مجالي البصري الحاضر بكونه لونا مع زمن مكاني أو بقعة لونية مع زمن ما أو لحظة لونية مع مكان ما . ولذلك نعرف صفات الحجم والشكل — التي تؤلف هذه الجزئيات — ونصل إلى ترتيب الألوان والأمكنة على أساس علاقة تناسب بفضل منهج يمكن تطبيقه أيضاً على معطيات الأنواع الأخرى مثل الأصوات . وبهذه الطريقة نقيم إطارا لوصف متسق للظواهر المرئية . ولم يبحث جودمان إلى أي حد يمكن أن يدخل وصف العالم المادي في هذا الإطار أو تطبيقه على معطيات الحواس الأخرى .

ولدى سببان لإتباع طريق آخر . أولا لست مهتما أساساً بترتيب الظواهر في نسق وإنما مهتم ببيان أن الظواهر تؤكد التفسيرات التي نعطيها لها . أقترح ثانياً أنه لكي يكون أي شيء ظاهرا فمن الضروري أن يكون شيئاً يلاحظه شخص ما بطريقة ضمنية على الأقل ، ولذلك أستخدم عدداً من التصورات الأساسية التي أفضل تأليفها من الناحية المنطقية البحتة . وإذا بدأنا بالمجال البصري فإني لا أضيف إلى صفات اللون صفات الحجم والشكل فقط ، وإنما أيضاً مجموعة النماذج التي نستعير وصفها من وصف الأشياء المادية التي نسويها بتلك النماذج . ولذلك سوف أتحدث عن نموذج المقعد البصري ونموذج ورقة الشجرة البصرية ونموذج القطة البصرية وهكذا ، وسوف أفسر هذه المصطلحات على أنها تنطبق على أي شيء في مجال النماذج البصرية التي تؤدي بالملاحظ إلى الاعتقاد بأنه يرى شيئاً مادياً . ولا يعني هذا أن ما يحدد النموذج البصري هو وجود الشيء المادي . إذا أخفي الشيء فقد يكون النموذج مرتبطا بشيء آخر : في حالة جدول الكليات المتقاطعة يمكن أن يكون شيء ما واحد أساساً لنماذج لأصناف

أخرى ، وإذا وقع الملاحظ فى هلوسة فقد لا يكون هنالك شىء يمثله هـذا النموذج ، ولا نعنى أيضاً أن يصف الملاحظ هـذا النموذج كنموذج ؛ إنه يلاحظه بطريقة ضمنية بمعنى أن تسجيله له يحكم إدراكه للشىء المادى الذى يظن أنه يراه . وتعطينا هـذه النماذج إشـارات بصرية تقـوم عليها أحكامنا اليومية عن الإدراك الحسى .

٩٢ وتقـوم العلامات المكانية والزمنية بين هـذه النماذج كما تقوم بين هـذه النماذج والصفات الأخرى ، ولذلك يضم نموذج الوجه نموذج الأنف ، وقد يلتقى نمـوذج القطة فى المكان مع صفة السواد ، وقد يبدو نمـوذج الطائر فى لحظات ونقط مكانية متتابعة فى المجال البصرى . وتقـوم العلاقات المكانية فقط بين معطيات الحاسة الواحدة التى تكون نمـاذج فى نفس المجال الحسى لكن تقـوم العلامات الزمنية بين معطيات الحواس المختلفة . فمثلا قد يسبق النموذج البصرى للطائر سماع صوت الطائر أو يلحقه . ويجـب أن يكون واضحاً أن المقصود بهذه الأوصاف أن تكون كيفية أى متعلقة بصفات ، ويجب ألا تفهم من الإشارة إلى صوت الطـائر أن يتضمن القول أن وجـود الطـائر علة صـوته وإنمـا نقصـد فقط أن نحـدد صوتاً من نوع متميز .

ولقد قال بركلى أن المجال البصرى فى أساسه ذو بعدين وإننا نرى عمق الأشياء فقط من خلال ارتباط البصر باللمس (١) . لكن احتج علماء النفس مثل وليم جيمس بقولهم إن العمق خاصة أساسية للمجالات البصرية كالطـول والعرض (٢) . وما دامت حجة بركلى قامت على أساس علم الضوء بينما بدأ وليم جيمس من الطريقة التى تبـدو بهـا الأشياء فى الواقع ، فليس الخلاف بينهما تحسمه تجربة ، وإنمـا هو خلاف على ما يمـكننا إعتباره أمراً أوليا . وحيث أننا فضلنا المعيار السيكولوجى على المعيار

(١) جورج بركلى : « نظرية جديدة فى الرؤية » .

(٢) وليم جيمس : « مبادىء علم النفس » ، ج ٢ ، ف ٢٢ .

الفسيولوجي لتحديد الظاهر فإننا نقف فى وصف وليم جيمس .
، يعنى هذا أننا نتصور العلاقات المكانية بين الصفات فى ثلاثة أبعاد على أنها معطاه لنا كالصفات ذاتها . وبنفس الطريقة أنظر إلى العلاقات الزمنية للتزامن والسبق على أنها معطيات مباشرة وينتج عن ذلك أننا نعتبر الزمن الذى يحدث فيه المجال الحسى على أن له ديمومة ، والغالب أن هذه الديمومة قصيرة من الناحيتين النفسية والفيزيائية ، لكن لا يوجد مقياس عام لتحديدها ، ومتروك للملاحظ أن يصدر حكماً عما إذا كان يخرج معطى ما سبق من مضمون خبرته الحاضرة فى أى نقطة مكانية وفى مجال الذاكرة وليس التمييز واضحاً فى أكثر الحالات .

تتحدد الصفة ببساطة فى المراحل الأولية بتسجيل حدوثها . وتتألف
٩٣ لعبة اللغة الأولية — إن جاز لى استخدام هذا التعبير — من تعين الصفات الظاهرة لى بالإضافة إلى علاقاتها المكانية والزمنية . وتحدد هذه العلاقات المجال الحسى الذى تحدث فيه الصفات . وما دامت العلاقات المكانية والزمنية لا تتجاوز المجال الحاضر — فيما عدا أن العلاقات الزمنية تستخدم لربط معطيات الحواس المختلفة — فإنه يمكننا تحديد المجال البصرى أو اللمسى بأنه يتألف من أى شيء ترتبط به بعض الصفات مكانياً أو زمنياً . ويعطى هذا هوية المجال الحسى اعتماداً على السياق . ولا نستطيع استبعاد أن من الممكن حضور نفس هيكل الصفات فى مختلف الظروف ، لكن يمكن أن توجد مجموعة واحدة فقط يواجهها الملاحظ حين يسجل حدوث المعطيات التى يستقبلها . فإذا أردنا تحديد الصفات بطريقة وصفية بحتة يجب أن نرتقى إلى مستوى أعلا نستطيع تصور المجالات الحسية على أن لها سوابق ولواحق . وهنا نستعين بالحقيقة بأن التكرار الكامل يحدث فقط فى شرائح قصيرة من خبرة الفرد ، ويعين المجال الحسى بالإشارة إلى خواصه وخواص المجالات المجاورة والمجاورة لهذه حتى نصل إلى مركب نعتبره مجالا فريداً . وليس هذا المنهج محكماً لأنه يفشل مثلا فى الحالة التى نجد فيها فترين مختلفين.

من فترات اللاشعور أعاق كلا منهما خبرات مماثلة ، ويمكن تجاهل هذه الحالات الشاذة مؤقتاً ، لأنها لا تعوق صياغة الحجة التي ننادى بها ، وسوف نجد مصادر هذه الحالات حين نعطى تركيباً عقلياً لنسق فيزيائى نعيد تفسير العناصر التي يقوم عليها . وسوف أوضح فيما بعد كيف نعطى هذا التركيب العقلى .

(ب) مسألة الخصوصية

سوف أستخدم عبارة « مدركات حسية » للدلالة على الصفات. المدركة حين تتحول إلى جزئيات لها وضع مكانى سواء بالبرهان أو بالوصف . وفى ذلك أتابع رسل الذى نظر إلى المدركات الحسية على أنها مركبة من كيفيات أو صفات ، وقد استخدم بيرس وجيمس البراجماتيان هذا التعبير من قبل . لكن توجد نقطة هامة أختلف فيها عن رسل ، وهى أنى لا أعين
٩٤ المدركات الحسية منذ البدء على أنها كائنات خاصة . فمن الواضح أن الصفات ليست كائنات خاصة مادامت كليات يمكن أن نجد لها أمثلة فى خبرات أى فرد . من الممكن على أى حال أن نصفها بالخصوصية حين تنقلب مدركات حسية على أساس أن تحديدها يعتمد على وضعها فى المجالات الحسية التى تكون حاضرة لشخص واحد . لكن بينما قد تحدث إشارتنا إلى ملاحظ معين فى شرحنا للطريقة التى توجد بها المدركات الحسية ، فلا يمكن أن تحدث فى التحديد الأولى للمدركات ذاتها . وهذا — كما سبق لى توضيحه — أمر يسجله وجود مجموعة من النماذج . وحيث أننا لم ندخل الأشخاص حتى الآن فى الصورة فإننا لا نعنى أن النماذج تحدث فى خبرة أى شخص ملاحظ ، ولا نعنى بالتالى أن ثبات هذه النماذج فى مدركات حسية يعطى لشخص واحد احتكاره لها .

وليس من الضرورى أن نحدد المدركات الحسية على أنها خاصة منذ البداية فليس هذا أمراً مشروعاً . ينشأ التقابل بين الخاص والعام

بالمعنى الذى نعنيه هنا حين يكون لدينا وسيلة للإشارة إلى عدة أشخاص والتمييز بين خبراتهم الذاتية والأشياء الخارجية التى يشتركون فى إدراكها . سوف أوضح فيما بعد كيف بعد كيف نحقق ذلك لكن على المستوى الذى نتحدث فيه لا ينشأ السؤال عن الخصوصية أو العمومية .

وعلى الرغم من ذلك ، تحصل قضايا الخبرة الواعية **experiential** على سمة كانت الهدف الرئيسى للإعتراضات التى هاجم بها فنجانشتين إمكان ما يسميه اللغة الخاصة . إن المعيار الوحيد لتحديد صدق هذه القضايا هو إدراك الملاحظ للنماذج التى يلتقطها ، لكن ما الضمان فى أن إدراكه صحيح قد يلجأ إلى تذكرة لظروف سابقة توفرت فيها نفس النماذج — أو ما يفترض أنها نفس النماذج — الحاضرة له . لكن كيف يتأكد أن ذاكرته لم تخنه ؟ وقد يكون الجواب أنه لا يوجد سبب أقوى من احساسه أنه واثق مما يتذكر وإذا اكتفى بذلك فهذا هو نفس الشيء الذى نشك فيه ، أو كما قال جودمان أن التعرف على صفة حاضرة أمامى يحسمها إصرار الملاحظ .

٩c والاعتراض الآن هو أن أى شيء نسميه لغة يجب أن يتألف من علامات تستخدم طبقاً لقواعد ؛ ولا يتحقق هذا الشرط إذا قرر المتكلم بنفسه ما هو حق : يجب أن يخضع قراره لمراجعة مستقلة عنه . وأجيب على هذا الموقف برفضى أن عدم المراجعة سبب وجيه لعدم تحقيق الشرط . قد نفترض أن المتكلم بلغتنا العادية طريقته فى التصنيف الذى تؤلف قواعده . لا توجد مراجعات على مستوى اللغة العادية لكن قد توجد هذه المراجعات سرعان ما يبدأ الملاحظ بربط المدركات الحسية فى إطار واسع وحينئذ يجد قرارات مختلفة تتصارع وبالتالى يلغى إحداها ؛ وقد يقول أن القرار الذى فسخه أبطل قاعدة ما . قد لا يزال عاجزاً عن التمييز بين الحالة التى كان فيها مخطئاً فى طريقته فى التصنيف والحالة التى تكون فيها خبرته مضللة لكن ذلك تمييز لا يستخدمه . ولكى يستخدمه فنحن محتاجون إلى أصول النظرية التى تهتم الآن بتطبيقها .

قد تبـــدو هـــذه الإجابة مقنعة حين نبين أن دعاة القـــول باللغة العامة (فى مقابل اللغة الخاصة) يقعون فى نفس المأزق ، وذلك — كما قلت فى كتاب آخر (١) — لأننا مضطرون فى النهاية إلى الاعتماد على قدرتنا على الإدراك . حين نشير إلى ما نتصور أنه شيء له ديمومة فقد يكون فى قدرتنا أمثلة أخرى نراجع بها استخدامنا اللغوى ، حـــتى لو لم يكن ذلك ممـــكنا فقـــد نقارن حكمنا بأحكام الآخرين . لكن يجب أن نتعرف على هـــذه الأمثلة الأخرى . حين نستشير المتكلمين الآخرين يجب أن نفهم علاماتهم وإشاراتهم إذا كان لنا أن نتعلم منهم شيئاً . ويجب أن نقرر فى النهاية أن هـــذا مثال لهـــذه الكلمة أو تلك أو هـــذا النوع من الأشياء أو ذاك . إننـــا نتميز على الذين يتكلمون لعبة اللغة البدائية التى نتقنها بحيث تخضع قراراتنا للمراجعة ، لكن ذلك اختلاف فى الدرجة فقط . حتى لو لم نستطيع توضيح المدركات الحسية التى تمكننا من إدراك الأشياء المادية أو استقبال أى معلومات من الآخرين ، فإن قدرتنا على تطبيق اللغة على العالم تعتمد على ادراكهم الضمنى لتلك الأشياء . ما لم تكن لعبة اللغة البدائية ممكنة فلن نستطيع ممـــارسة لعبة اللغة الأكثر تطوراً .

٩٦ واعتراض آخر على موقفنا ويمكن الرد عليه هو أن استخدام الجمل التى تشير إلى مدركات حسية لا يمكن أن يفهمها أولئك الذين لم يفهموا استخدام الجمل التى تشير إلى الأشياء المادية ، ويلزم عن ذلك أننا نفترض مقدماً النسق الذى ندعى إننا نؤلفه . وقـــد تبدو وجاهة الاعتراض من حيث أنى أدخلت عنصر المدركات الحسية لكى أقضى على الأحكام العادية للإدراك الحسى ، ومن حيث أن إشارتى إلى الصفات المدركة مستعارة من صفات الأشياء المادية . ورغم ذلك فالوجاهة سطحية . حين نشرح إستخدام الكلمات الجـــديدة دون أن نعطيها تعريفاً فإن لنا الحرية فى إستخدام أى طـــريقة للتعبير عن أنفسنا بمـــا هو مقبول لدى العقل ، وحين نصطنع مصطلحات فنية فإننا

---

(١) أنظر « تصور الشخص » : ص ٤١ — ٤٣ .

فإننا أحرار فى شرح الغرض الذى قصدنا إلى تحقيقه . وسوف يكون الاعتراض وجيهاً فقط حين أشير إلى مدركات حسية بحيث نقوم على افتراض وجود الأشياء المادية ، وقد رأينا من قبل أن الأمر ليس كذلك .

وقد يقال أيضاً أنه حتى لو لم تقم الإشارة إلى المدركات الحسية على هذا الفرض ، فإن قدرتنا على الوعى بهذه المدركات تعتمد منطقياً على قدرتنا على الوعى بالأشياء المادية ، وهذا أيضاً مثار اعتراض ونقد . فقد نقول أننا نعرف الصفات الحسية التى تؤلف منها المدركات الحسية بطريق الإشارة ، لكن الشيء العام للجميع فقط هو ما يمكن الإشارة إليه . ولقد حرصت على ألا أسمى المدركات الحسية كائنات خاصة أو ذاتية ، لكنى لم أقل أيضاً أنها أشياء عامة للجميع . والنقطة التى تهمنا هنا هى أننا نريد تحديد المدركات الحسية كما يراها شخص يلاحظها بعيده عما تبدو الأشياء للآخرين .

لكن لم نظن أن شيئاً ما يجب أن يكون عاماً حتى يمكن تعريفه بالإشارة ؟ فإذا كان السبب هو أن أى إستخدام للغة يجب أن يتطابق مع معايير عامة للدقة فإننا نكون قد عدنا إلى الاعتراض السابق الذى واجهناه . وإذا كان السبب هو أن الشئ العام فقط هو ما يمكن الإشارات إليه بمعنى أنى أستطيع الإشارة إلى الأشياء المادية التى أملكها لكنى لا أستطيع الإشارة إلى أفكارى فإن الرد على ذلك هو أن أفترض أن التعريف بالإشارة يستلزم الإشارة الحسية إنما هو أخذ الإشارة بمعنى حرفى ، بل أن التمييز بين العام والخاص
٩٧ الذى تقوم عليه الحجة هو أيضاً تمييز ساذج . لا تعطى لنا الأشياء عامة أو خاصة ، ويأتى التمييز بين العام والخاص فى إطار نظرية ترى أن هناك معنى للقول أن مختلف الأشخاص يرون ويمسكون نفس المقاعد والكتب والأشجار والنجوم ، أو يرون نفس الصور على شاشة السينما ، أو حتى يسمعون نفس الأصوات ويذوقون نفس الطعوم . لكن لا معنى للقول

أننا نرى أفكار الآخرين أو وجدانهم أو إحساساتهم . وسوف أحاول فيما بعد مناقشة كيف وصلنا إلى هذا التمييز . أريد الآن ملاحظة أن ليس لهذا التمييز علاقة وثيقة بالطريقة التي نتعلم بها كيف نحدده . حين نعلم شخصاً بالإشارة اسم ما تصنفه النظرية على أنه شيء عام فإننا نضعه فى موضع يفترض فيه أن لديه خبرة بصرية مثلا شبيهة بخبرتنا وأنه سوف يفسرها تفسيراً مشابهاً لتفسيرنا . فإذا بدا لنا أنه يكرر نفس الكلمة التى علمناه إياها بطريقة ناجحة نستنتج أنه تعلم الدرس وحين نعلم شخصاً ما اسم شيء تصفه النظرية على أنه إحساس خاص فإننا نعتمد على أنه يفترض إمتلاكه لخبرة مشابهة لما كان يحدث لنا فى ظروف مماثلة ، ونتوقع منه أن يعطيها تفسيراً مماثلا . فمثلا لا أنظر — كما ينظر صغار الأطفال إلى الإحساس على أنه خاصة لمنبه أو مثير — وإنما أنظر إليه كحالة من حالاتى العقلية . ونستدل من ذلك أنه تعلم درسه إذا بدأ لنا أنه يكرر الكلمة بطريقة نجدها مشابهة لخبراتنا ، — ليست خبرتنا لإحساس مماثل وإنما ملاحظة الظروف التى يبدو لنا أن استخدامه للكلمة يحتاجها . وتوجد فى كلتا الحالين مشكلة جذب إنتباهه إلى الكلمة الصحيحة فى خبرته . وحين نهتم بطريقة إختياره لمدرك حسى فى مجاله البصرى فإن تلويحنا بإشارة ما قد يوضح هذا المدرك لكن لا ضرورة لذلك .

سوف أناقش فيما بعد مشكلة إسناد خبرات إلى الناس الآخرين ، لكنى أريد الآن الإشارة إلى أنه إذا كانت توجد صعوبة فى ذلك فإنها تنشأ بالنسبة لإدراك ما نحكم عليها بأنها أشياء وحوادث عامة مثلما تنشأ بالنسبة للوعى بالحالات والعمليات الباطنية ، إن أولئك المفكرين الذين
٩٨ يصرون على أن العمليات الباطنية محتاجة إلى معايير خارجية لديهم ما يبرر قولهم بمعنى أننا فى حاجة إلى دليل يمكن ملاحظته نقيم عليه إعتقادنا أن شخصاً ما يكابد أفكاراً أو وجدانات أو إحساسات ، لكننا فى حاجة أيضاً إلى دليل يمكن ملاحظته نقيم عليه اعتقادنا بأن شخصاً ما يدرك شيئاً مادياً أمامه . إذا كان لدى سبب فلسفى للشك فيما إذا كان لشخص ما شاعر مشابهة لمشاعرى

أو أى مشاعر على الإطلاق فإن هنالك أيضاً سبباً للشك فيما إذا كان يدرك شيئاً مادياً بنفس الطريقة التى أدرك بها الأشياء . فالإصرار على المعايير الخارجية لا يتجنب هذه المشكلة ، وإختيار المدركات كأساس للتركيب العقلى للعالم المادى لا يزيد المشكلة سوءاً .

إن الخطأ الذى وقع فيه أولئك الفلاسفة الذين اتبعوا هذا الطريق هو افتراضهم أنه إذا بدأوا بالمدركات الحسية فلا بد أن يبدأوا أيضاً بذات مدركة تسند إليه هذه المدركات . وليس هذا الفرض غير مقبول فحسب للأسباب التى سبق لى ذكرها ، بل سوف يؤدى هذا الفرض إلى صعوبات لا يمكن التغلب عليها . إن كان الشخص المدرك هو الفيلسوف نفسه — وهذا هو ما نراه — فإنه لن يهرب من النتيجة التى وصل إليها المثالى الألمانى فشته وهى «العالم هو فكرتى» (أى أن ليس للعالم من وجود إلا من خلال أفكارى) ، وهذه قضية كاذبة إذا قصد بها أن تشير فقط إلى المتكلم ، ومتناقضة إذا عممناها ، وإذا حاول ضم معطيات عدد من الذوات المدركة فإنه يصطدم بالاعتراض القائل أنه لا يمكن لأحد أن يقيم هذا التركيب من المعطيات . وتتجنب هذه الصعوبات إذا جعلنا المدركات الحسية محايدة ولا نخلط الحياد هنا بجعلها أشياء عامة مشتركة بيننا . وسوف أشرح النظرية التى تقول أن العالم المادى مركب تركيبا عقلياً كما يقوم به شخص واحد . وهذا هو إتجاه رو بنصن كروزو ، وليس المقصود به واقعة تاريخية وإنما تدعيم القول إنه يجب أن نقوم أى معرفة عن العالم التى نكتسبها على خبرات خاصة . قد يبدو لأول وهلة أن هذا اتجاه مثالى لكنه يختلف عنه فى نقطتين أساسيتين : النقطة الأولى وهى الأكثر أهمية هى أن الشخص الملاحظ لا يتصور المعطيات التى يبدأ منها على أنهما معطيات خاصة به . وسوف نرى أن ذلك ممكن حين تتطور النظرية .
والنقطة الثانية هى أن الشخص الملاحظ ليس هو أنا أو أى شخص آخر . ٩٩
فإذا سئلت من هو الذى نفترض أنه يقوم بهذا التركيب العقلى .

كان الجواب يمكن أن يقوم بهذا التركيب أى شخص يقيم المدركات الحسية الضرورية .

(ج) تخطيط للتركيب العقلى

من الواضح أن الشخص الملاحظ لا يمكنه إحراز تقدم طالما نحصر إنتباهه فى مضمون مجال بصرى واحد ، وقد نستمر فى الاهتمام بمعطياته التى تقدمها له حاسة البصر لكننا الآن فى حاجة إلى أن يفيد من ذكرياته وتوقعاته . وهو ليس فى موقف ليساعده على إثبات ذكرياته صحيحة صادقة وإنما يعتقد بأن كانت له خبرات ماضية . ولئن سألنا كيف تنشأ هذه الذكريات والتوقعات فإن وليم جيمس قد أعطى جواباً مقنعاً — فيما عدا أنه كان يتحدث عن أفكار وليس عن مدركات . إذا كانت الفكرة الحاضرة مؤلفة من عناصر ا ب جـ د هـ و ز ، فإن الفكرة القادمة سوف تكون عناصرها ب جـ د هـ و ز ح ، وعناصر الفكرة التالية هى جـ د هـ و ز ح ط — تختفى الأفكار التى مضى عليها وقت طويل ويأتى غيرها مما يحدث فى المستقبل لتعويض النقص . إن اختفاء بعض الماضى وإضافة ما يأتى فى المستقبل هما بذور التذكر والتوقع ، وهما معنى الزمن المتأخر والمتقدم ، ويعطيان إتصال الشعور دون أن نسميه مجرى أو تيارا » (١) . ويتضمن هذا تداخل المجالات الحسية واندماجها فى مضمونها ، وهذا يجعل علاقة السبق الزمنى وهى معطاة فى الأصل لتقوم بين عناصر مجال حسى واحد — إمتداداً على ما يجاوزها فى الماضى والمستقبل . فإذا تصورنا أن تقوم هذه العلاقة بين أجزاء هذه المجالات الحسية وأجزاء المجالات الحسية المجاورة ، وإذا أعطى تدريب المذاكرة هذه العلاقة بالقدرة على سد الفجوات فى الشعور ، فيمكن تصور أن مجال العلاقات الزمنية تمتد إلى غير حد وهذا لا يعنى بالنسبة بالماضى إن لدينا إعتقاداً راهناً بوجود المدركات الحسية التى تسبق ما نتذكره أولا ، وإنما هذا مجرد إمكان .

---

(١) وليم جيمس : « مبادىء علم النفس » جـ ١ ص ٦٠٦ — ٦٠٧ .

ويمكن إعتبار أن تداخل المجالات الحسية تساعد على إسقاط العلاقات المكانية وراء الحدود التى أعطيت فيها تلك المجالات فى الأصل . ولذلك فإن المدرك الحسى الذى يبدو فى الجانب الأيمن من مجال بصرى معين قد يبدو فى مجالات مستقبلة فى الوسط ثم فى الجانب الأيسر بعد ذلك ، أما ١٠٠
المدركات الحسية القائمة فى الجانب الأيسر من المجال الأصلى فلا توجد بل تظهر مدركات جديدة فى الجانب الأيمن . ويتذكر الشخص الملاحظ فى نفس الوقت أن المدركات الحسية التى غابت عن البصر لها نفس العلاقة المكانية مع المدركات الباقية ، كما أن لها نفس هذه العلاقة مع المدركات التى يستقبلها الآن . ولذلك يرى هذه المجالات الحسية التالية متجاورة مكانياً . وينتج عن ذلك أن يقبل أى مجال بصرى معطى الامتداد اللامتناهى.

وهنالك واقعة هامة — لا يمكن تطوير نظريتنا بدونها — هى أن الملاحظ يعيش فى عالم ثابت ، وأقصد بذلك أنه على الرغم من أن الأشياء قد تغير صفاتها المدركة فإنها تغيرها بالتدريج وعلى مراحل لا نلحظ اختلافا ملحوظاً فى الإدراك ، وعلى الرغم من أنها قد تغير أوضاعها النسبية فإنها تبقى ثابتة بمعنى أنه توجد أشياء أخرى كثيرة تقف معها فى علاقات مكانية ثابتة فى فترة زمنية طويلة . ولذلك فالعملية التى يبدو المدرك الحسى بواسطتها فى أوضاع مختلفة فى مجالات حسية متتابعة تقبل الإنعكاس. وتحدث المدركات المشابهة لتلك التى ظهرت فى اللحظة الماضية فى نفس العلاقات المكانية مثلما قامت المدركات الحسية بين بعضها وبعض . وتبدو المدركات الحسية من جوانب مختلفة فى ترتيب مختلف ، لكن تظل الصفات متشابهه كما تبقى العلاقات المكانية بين تلك المدركات ثابتة لا تتغير . وهذا يجيز للملاحظ بطبيعة الحال أن يتبنى مقياساً جديداً للهوية ، بمقتضاه يجد المدركات الحسية فى مختلف المجالات هى هى وليست فقط متشابهة . وحيث يمكن إستعادة هذه المدركات بعد فترات زمنية طويلة وتكون لها نفس الصفات وبينها نفس العلاقات المكانية فإن الملاحظ يأخذها على أن لها ثباتاً وديمومة .

وبهذه الطريقة نتصور المدركات الحسية التى تبدو لنا متتابعة كأنها موجوده معاً وتشغل الأوضاع الثابتة فى مكان بصرى ذى ثلاثة أبعـــاد .

١٠١ وقد ينشأ هنا الاعتراض بأننا نفترض درجة من الثبات بين مدركات الملاحظ أكثر ممـــا تبرره وقائع خـــبرتنا . حتى لو افترضنا أن للأشياء فى محيط إدراكه درجة من الثبات وأن صفاتها الحقيقية لا تتغير تغيراً ملحوظاً ، فلا تزال تبدو هـــذه الأشياء مختلفة بالنسبة له حسب ما يراها فى درجـــات مختلفة من الضـــوء أو من مسافات مختلفة أو من جوانب مختلفة أو حسب ظروفه الفردية ، وإذن كيف يصل إلى تصور أى مدرك حسى واحـــد على أن له ثباتاً وديمومة فى كل حالة ؟

لقد واجهت هـــذا الاعتراض من قبل إلى حـــد كبير بلدرجة العمومية التى سمحت بها فى الدلالات الأصلية للصفات المدركة . إن تحـــديد صفة مدركة معينة مثل نمـــوذج القطة يترك مجالا لإختلافات كبيرة فى المعطيات التى تناسبها ، وقد تكون هـــذه الاختلافات فى بعض الحـــالات أكبر ممـــا تتفق وإثبات الهـــوية إلى المدركات الحسية التى تمثلهـــا ، لكننا لا نزال فى حاجة إلى مزيد من تحـــديد ، وقد تحدث اختلافات فى المدركات الحسية التى تطابقها لكن ليس بالدرجة التى تطعن فى توافق النمـــوذج . يمـــكن القول إننـــا نتصور المـــدرك الحسى ثباتاً وديمومة ويصبح هـــذا معيارا بمعنى أنه يؤلف نمـــوذجاً يتفق مع المدركات الحسية الراهنة . ومن الآن فصاعدا سوف أتحـــدث عن هـــذه المدركات الحسية كمعايير على أن لهـــا وجـــوداً بصرياً متصلا . ولذلك فلا سبب يجعلنا ننكر على الوجود المتصل أن يكون موضوع تغير ، فمثلا يمكن أن يتفق مكانياً مع صفة السواد فى وقت ما والصفة الرمادية فى وقت آخر . ويجب أن نلاحظ أن كل التغيرات موضوعية بالنسبة للملاحظ ما لكنه ليس قادراً على التمييز بين الاختلافات فى الظواهر التى تعزى إلى تغـــيرات فى الشىء والإختلافات التى تعزى

إلى تغيرات فى مجال الإدراك أو إلى علاقته المكانية بذلك الشىء ، ولا يستطيع الملاحظ أن يكون أى تصور عن نفسه .

والخطوة التالية هى السماح بإمكان الحركة ، فيجب أن ننظر إلى الملاحظ على أنه مجرد من الصفات الأخرى للمدركات، ويهتم فقط بإمتدادها المكانى . وما دام إمتداد مدرك ما مكافئاً لكمية المكان الذى يشغله فيمكنه النظر إلى الأمكنة منعزلة عما يشغلها . وإذن فمكان الشىء المتصل موجود هناك وليس فقط وجود الشىء بالبصر . وحيث أنه يجب أن نسوى بين المكان ونقطة التقاء عدد من المصادر الحسية ، وهذه ذاتها ثابتة يمكن التعرف عليها مرة ثانية فإن عناصر العالم فى تصور الملاحظ لا تزال ثابتة فى أساسها ، ومع ذلك يمكن أن نسمح بقدر من الحركة ، فإذا ظهر عدد من

١٠٢ المدركات الحسية المتشابهة متعاقبة فى أماكن متجاورة فقد نحرم من ذاتيتها ونعاملها على أنها مدرك حسى واحد فى حركة . وحين نلاحظ أن المدرك الحسى فى غير مكانه فقد نقول إما أن الشىء المتصلة حلقاته قد تحرك وإما أنه لم يعد له وجود وحل محله شىء آخر شبيه به فى مكان آخر . والاحتمال الأول أقرب إلى القبول إذا كان الشىء المتصلة حلقاته وله ديمومه لوحظ كثيراً أنه فى حركة ، أما فى الحالات الأخرى فلا سبب لدينا لتقرير حالته ، وسوف يكتسب (إدراك) هذه الأشياء فقط حين يقنع بنظرية أخرى تحدد فيه علل وجود الأشياء أو عدمها .

ومن بين الأشياء المدركة بالبصر التى يلاحظها شخص ما يوجد أشياء مركبة تركيباً عقلياً على أساس مبدأ مختلف عن الأشياء الأخرى — لا تظهر المدركات الحسية التى تدخل فى تركيبها ظهوراً منتظما فى ظروف مشابهة إلا إذا لوحظت هذه الأشياء المدركة بالبصر فى علاقة مكانية ثابتة لا تتغير وخاصية هذه المدركات أن تشغل أوضاعاً مكانية متشابهة فى المجالات الحسية التى توجد بها ، وأن لها شمولا ، أى أن الصفات الحسية التى تميزها

توجـد بنسبة عالية جـداً فى المجالات الحسية . وتتحول هـذه الأشياء حسب هذه النظرية إلى أشياء ثابتة دائمـة . إن تلك الأشياء المدركة بالبصر هى تلك الأجزاء التى يراها الملاحـظ من جسمه . ويعتمد اكتساب تصور هذا الجسم ككل على اندماج المعطيات البصرية واللمسية والحركية كما تصاحب المكانين البصرى واللمسى اللذين يصبحان مكاناً واحـداً .

وعلى الرغم من أن هـذه الطريقة تهدف إلى التركيب العقلى للمكان اللمسى مثل المكان البصرى فإنه يوجد اختلاف هام وهـو أن المجال اللمسى أقل امتداداً من المجال البصرى ، ولذلك إذا فقد الملاحظ حاسة البصر فإنه بحاجة إلى ربط الصفات اللمسية بالصفات الحركية وربمـا ربط هـذين بالصفات السمعية لكى يصل إلى تصـور الأمكنة اللمسية . أما إذا لم يكن للشخص هذا العجز فيمكننا النظر إلى المكان البصرى على أنه هو الأساسى وحينئذ يطابقه معطيات اللمس . ولهـذا الغرض يمكننا الاهتمام بالمظهر المزدوج للمدركات الحسية اللمسية . أى الاحساس بها فى الشىء الملموس وفى الأصابع التى تلمسه
١٠٣٠ وتبعاً لذلك ، يوضع المدرك الحسى اللمسى فى نقطة الإلتقاء الزمنى لهـذه الأشياء المدركة بالبصر . وحيث تنتمى المدركات البصرية إلى جسم الملاحظ وإنها عنصر ثابت تقريباً فأن الاختلافات فى الصفات اللمسية تنتسب إلى الاختلافات فى المدركات البصرية الأخرى . وبهـذه الطريقة ترتبط الأشياء المدركة بالبصر بالصفات اللمسية . وحالما نقيم الارتباط بين الصفات البصرية واللمسية فى الحالات التى يكون الشىء موضوعاً للرؤية واللمس فإننا نعممه على الحالات التى تكون الشىء فيها ملموسات وليس مرئياً وعلى الحالات التى يكون فيها مرئياً غير ملموس . ويعتمد إمكان هـذه الخطوة الأخيرة على أنه يمكن للصفات اللمسية — كالصفات المرئية — أن تلتقى مع المصادر البصرية واللمسية الثابتة نسبياً .

ويمكن الارتباط بين الصفات البصرية واللمسية الملاحظ من الإحاطة بتصور جسمه . يظن أن أجزاء جسمه التى يراها فقط فى المرآة ترتبط مع

الأجزاء التى يراها بحاسة البصر أكثر من وضع مكانها بعيدة حيث توجد المرآة بسبب جوارها للمكان اللمسى . وبسبب هذا الجوار — وأيضاً بسبب ملاحظته حين نضع الجسم فى غير موضعه — نعتقد أن الأجزاء المختلفة التى يمكن اعتبارها مدركات مرئيـة لمسية مختلفة تؤلف كلا واحدا .

حين تحدثت عن الطريقة التى يطور بها الملاحظ تصور لجسمه لا أقصد أن يتصوره على أنه جسمه هو ، لأننا لم نجد بعد سبباً لتمييز نفسه من الأشياء التى يدركها . إن جسمه — فى هذه المرحلة التى نتحدث فيها — لازال أحد الأشياء المدركة بالبصر واللمس ، فإذا أردنا الاهتمام الخاص بجسمه فإن سبب اهتمامنا هو أنه بؤرة المعطيات الحركية على نحو لا تكون الأشياء المدركة الأخرى كذلك ، وأيضاً — وهو الأكثر أهمية — لأنه الجسم الأساسى (بالنسبة للملاحظ) . لجسم الإنسان قيمته الكبرى بل أنه وجهة النظر التى يرى منها العالم كما يبدو له .

وقد نفترض فى هذه المرحلة من التفكير أن يبدأ الملاحظ بالقيام ببعض العلاقات العلية البسيطة . إذ يضم الأصوات والروائح والأذواق بحيث تؤلف صورته عن العالم وذلك بأن يتتبع مصادرها الظاهرة ، وذلك
١٠٤ هو وضع الأمكنة فى أقصى عمقها ، أو ملاحظة الشروط البصرية واللمسية التى تحدث فيها هذه الاحساسات ، كما أن الملاحظ يربط التغيرات فى مكان الشيء المدرك أو صفته بالتغيرات فى وضع شيء مدرك آخر وصفته وبهذه الطريقة يرتفع شأن الجسم المركزى (جسم الشخص الملاحظ) بسبب ارتباطه بتغيرات الأشياء الأخرى ، بل سيصبح هذا الجسم وسيلة يحقق الملاحظ بفضلها رغبته فى التغيير .

بعد أن رأينا كيف يكتسب الإنسان فكرة عن الطريقة التى يبدو لنا بها العالم ، نجد أن الإنسان قادر على أخذ الخطوة الأولى على الأقل للتمييز بين خبراته الخاصة والأشياء التى يدركها . نفسر أغلب مدركاته

الحسية تفسيراً موضوعياً ويتناول الصفات التى تحددها هذه المدركات والعلاقات القائمة بينها على أنها صفات وعلاقات للأشياء المادية الأساسية التى تنمو فيها تلك المدركات . وقد توجد بعض الخبرات التى لا تتلاءم وهذا النموذج العام . فقد تكون هلوسات بصرية أو أحلاماً يفترض الإنسان تذكرها أو حتى أحلام يقظته إذا كانت قوية واضحة لدرجة أنه يحسب خطأ أنها مدركات حسية . لا يوجد شئ خاطئ فى هذه الخبرات من جانب الشخص الذى يكابدها . لا يتفق بعضها مع بعض ولا تتلاءم مع إطار الصورة العامة التى طورها عن العالم . ولذلك يميز بين الأوصاف الجانبية المختلفة التى نصف بها الأشياء كما هى وتدعو إليها هذه الخبرات الغريبة وبين ما يمكننا تسميتها الأوصاف الأساسية القائمة على المجرى العام لخبراته .

هذا شبيه بروبنصن كروزو الذى نتوقع أن يسير دون مساعدة شخص آخر ، لأن هذا الشخص إنما هو مدرك بصرى متصل كموضوع للإدراك الحسى ، وتقوم أهميته لكروزو وللناس الآخرين الذى قد تسمح الآن بوجودهم فى أنهم يصدرون أصواتاً أو يقومون برموز أو حركات يستطيع كروزو تفسيرها كرموز ، ويشارك هؤلاء الناس كروزو فى أن لهم أجساماً تخصهم ، لكن ما لا يشاركونه فيه هو مركزية هذا الجسم (جسم كروزو) وإستخدامه كوسيلة لتحقيق رغباته .

ويجد كروزو فى علاقاته مع الآخرين أنه يبدو أنهم يقدمون له معلومات تتفق بوجه عام مع جملة خبراته . أنه يحكم بوجه خاص بأن خبرته تتطابق مع إدراكه للعالم ، ويجد أيضاً أن هؤلاء الناس يقدمون
١٠٥ حكايات جانبية لا تتفق مع موقفه الرئيسى أو مواقفه الفرعية ، ويكتسب بهذه الطريقة فكرة عن نفسه ، ليس فقط كموضوع يقدمه جسمه الخاص يبدو فى وصف أساسى للعالم يقبله الآخرون ، وإنما أيضاً كمن يحكى حكايات لا يقبلونها . ونستنتج من ذلك أن الحوادث التى تصفها

هـــذه الحكايات الفرعية حـــوادث لا وجـــود لهـــا إلا فيه ، وبالتالى فالحـــوادث التى تحـــدث فى الحكايات الفرعية التى يرويها الآخرون حوادث لا وجـــود لهـــا إلا فيهم . ولذلك يتفق التميز بين الخـــاص والعام مع اكتساب الوعى بالذات وإسناده للآخرين .

ويتخذ التميز بين الخـــاص والعام فى المرحلة النهائية بعداً كبيراً . إن النظرية التى كنت أقول أنهـــا الوصف الرئيسى للعالم تطغى على أصولها : يتزعزع وجـــود الأشياء التى أشرت إليها من قبل على أنها مدركات بصرية لمسية متصلة الوجود ، ويزداد إمكان وجـــودها فى الفـــترات الزمنية التى لا تدرك فيها للدرجـــة أنه لم يعـــد من الضرورى لوجـــودها أن تكون مدركة على الإطلاق بل أن يدركها أى إنسان على الإطلاق . وحيث أن هـــذه النظرية تستلزم ألا تغـــير هـــذه الأشياء من صفاتها المدركة إلا كنتيجة لبعض التغيرات الفيزيائية فى ذاتها فأن هـــذه الأشياء تتنافر مع الانطباعات اللحظية التى يستقبلها مختلف الأفراد . وبهـــذه الطريقة تتميز الأشياء من المدركات الحسية الفعلية التى جردت منها وكانت علة وجودها . قد نميز بين الوصف العام للعالم كما هـــو فى ذاته وأى علاقة جـــزئية به ، وتكون النتيجة أن تصبح كل خـــبرات الإنسان ذاتية ســـواء ما تمنحنا الأوصاف الفرعية أو الأساسية عن العالم ، ولذلك نفسر المدركات الحسية التى نشأت عنها النظرية بهـــذه الخـــبرات ونعطى هـــذه المدركات دوراً ثانوياً . ولا تصبح المدركات هى الأشياء الموجـــودة الوحيـــدة ولن يكون لهـــا وجـــود مستقل وانما تصبح مجرد حالات للشخص المدرك . وسوف نناقش فيما بعـــد ما إذا كانت هـــذه المدركات تتحـــول إلى أن تصبح هى ذات الأشياء المادية حين نتحدث عن مشكلة الجسم والعقل . يهمنا الآن أن نقـــول أنه حين نطور نظرية عن العالم الفيزيائى — سواء اهتمت بالاشياء
١٠٦ أو الخصائص غير الفيزيائية — نكون قد أقمنا نظرية لهـــا قيمتها بمعنى أنها تحدد ما يوجد . وليس بإعتراض منطقى أن تتجاهل هـــذه النظرية النقطة

التى بدأت منها ، مثلها فى ذلك كمثل الرجل الذى كون نفسه وتجـاهل أصله المتواضع ، وقد يكون هـذا موازياً — كما سنرى — للجراحة التى يقـوم بها علم الطبيعة ويمارسها على الإدراك العام .

(د) نظرية الظواهر (الفنومنالزم)

لم أقصد بوصفى للطريقة التى تتطور بهـا نظرية الإدراك العـام عن العالم الطبيعى أن يكون وصفاً تاريخياً . لا يتقن الأطفال الصغار — الذين يفترضون النظرية — بسرعة من تلقاء أنفسهم وإنما هم تعلموا لغة تنطوى على هذه النظرية ، وليس من المحتمل أن يكونوا وصلوا إليها بطريق آخر مهما كان إمكانها المنطقى . لقد كتبت قصة خيالية هـدفها توضيح المظاهر العـامة لخبرتنا التى تجعل من الممكن لكل منا أن يستخدم النظرية استخداماً ناجحاً ، ولكى أزيد تلك المظاهر توضيحاً قمت بعملية تحليل كعملية تركيب عقلى . وقد كان وصفى لهـذه العملية — فى خطوطها العريضة — شبيهاً بما فعله هيـوم ، وينحصر الخلاف فى أنه وجـد فى علاقات « الثبات والاتساق » التى تعرضها « إدراكاتنا » وسيلة لشرح طريقتنا حين نظن مخلوعين أنها أشياء لهـا ثباتها ودمومتها ، بينما جعلت هـذه العلاقات تبرر نظرية مقبولة ، وليس لتفسير الخداع .

ويجب ملاحظة أنه بينما يقـترب موقفى من نظرية مل فى أن الأشياء هى الإمكانيات الدائمة للإحساس ، فلا يوصف هـذا الموقف بأنه يدعو إلى نظرية الظواهر بالمعنى المألوف للمصطلح . لا أقترح أنه يمكن رد الأشياء المادية إلى مدركات حسية إذا قصد بذلك أن كل القضـايا التى نقولها عن الأشياء المادية — حتى على مستوى الإدراك العام — يمكن ترجمتها إلى قضايا تشير إلى مدركات فقط . إذا كان يستلزم مطلب الترجمة الدقيقة أن القضايا التى تشير إلى مدركات شرط ضرورى وكاف لصـدق القضايا التى نحكم بها على الأشياء المادية التى قصد بها أن تحل محلها ، فلا أظن أن ذلك يكفى .
١٠٧ لكى تكون الشروط ضرورية يجب ألا تصدق القضايا التى تشير إلى الأشياء

المادية ما لم تتضمن المدركات ، ولكي تكون الشروط كافية يجب ألا تكذب تلك القضايا إذا لم تضمنتها . لكن ها هنا صعوبة وهى أننا قد نعبر عن الشيء الثابت فى الإدراك البصرى اللمسى بعدد لا متناه من المدركات، فى مختلف السياقات ، ولذلك إذا لم تحدث المدركات الحسية فقد تكون حدثت مدركات حسية أخرى بدلا منها ، وهنالك أيضاً الاعتراض بأن أى وصف لمجموعة من المدركات سوف يفسح مجالا للقول بأن من الممكن منطقياً أن يقع الشخص فى خداع (١) . حتى إذا أمكن التغلب على هذه الصعوبات فلدى سبب آخر لرفض هذا الموقف . إن المدركات الحسية الحاضرة التى يستقبلها شخص ما ، أو حتى يستقبلها كل الأشخاص فى كل وقت ناقصة لدرجة أنها لا تتفق وتصورنا للعالم الطبيعى . ولهذا السبب احتاج بركلى — كما رأينا من قبل — إلى إله مطلق اليقظة ليجعل العالم موضوع الملاحظة فى تلك الأوقات التى لا يستقبل الناس فيها الأفكار الضرورية . لكن وجود إله خارج عن العالم الطبيعى الآلى يخرجنا من حدود نظرية الظواهر بالإضافة إلى إعتراضات أخرى على إدخال هذا الإله فى نظرية الإدراك . ولكى نكون نظرية الظواهر مقبولة لدى العقل يجب أن تتضمن مدركات حسية ممكنة كما تتضمن مدركات حاضرة ، ولذلك تأخذ أغلب القضايا التى تصف العالم صورة الشرطيات التى لم تتحقق أى تقول هذه القضايا إذا توفر كذا وكذا من الشروط التى لم تتحقق بعد سوف تحدث كذا وكذا من المدركات . لكن توجد هنا صعوبة واضحة هى عدم إعطاء وصف كاف للشروط فى ألفاظ حسية بحتة ، أضف إلى ذلك أنى لم أعد أظن أن هذه القضايا الشرطية المتصلة ملائمة لتلعب هذا الدور ، وسوف أدافع فيما بعد عن القول أنه يمكننا فهم القضايا الشرطية من ذلك النوع على أن تنتمى إلى نسق ثانوى تكون له وظيفة شارحة للنسق الأولى المؤلف من قضايا تجريبية بحتة ، وينتج عن ذلك أن تلك القضايا الشرطية لا تقوم بوظيفة القضايا التجريبية الأولية .

---

(١) أنظر مقالى عن نظرية الظواهر فى كتابى « مقالات فلسفية » الفصل السادس .

وقد أمكن تجنب الحاجة إلى الاعتماد على قضايا شرطية — فى الإطار الذى أوجزته — بأن نتناول الانتقال من المدركات إلى الأشياء المادية ، لا على أنها عملية تركيب منطقى وإنما على أنها — بلغة هيوم — تدريب للخيال . ١٠٨
وبذلك نثبت الوجود المتصل المتميز للأشياء وليس للمدركات ، وبالتالى يمكن ترك نظرية الظواهر ونستبدل بها صورة متطورة من الواقعية .
وفى إطار النظرية التى ننادى بها على أساس القضايا الأساسية المباشرة يصبح وجود المدركات البصرية اللمسية الدائمة وجوداً موضوعياً . وإذا دعونا إلى هذه النظرية — كما سوف أدافع عنها — للحكم على ما هو موجود تصبح هذه الأشياء (المدركات الدائمة بصرية ولمسية) عناصر نسقنا الأولى .

لقد أعطيت فيما سبق قائمة بالطرق المختلفة التى حاول بها الفلاسفة مواجهة الحجة التى يقدمها الشكاك ليبينوا — على مستويات عدة — عدم تبرير دعوى المعرفة أو حتى الاعتقاد المقبول . وكان الخط الذى اتبعناه صورة مما سميته الاتجاه العلمى . وقد يكون من التضليل أن نقول إننا قدمنا وجود الأشياء المادية كفرض إحتمالى مادام يمكن تطبيق هذا الوصف على قضايا تدخل فى إطار نظريتنا العامة أكثر من أن تدخل كمبادئ للنظرية ذاتها . ورغم ذلك فالفرق بينهما فرق فى الدرجة فقط . لا ندعم النظرية حقاً بأى مجموعة من الملاحظات، وإنما بالمظاهر العامة لخبرتنا التى تقوم عليها هذه النظرية ، ومادامت هذه المظاهر حادثة فيمكن تصور تكذيبها بمعنى أن تفشل خبراتنا فى وصفها .

(هـ) الموقف العام وعلم الطبيعة

لقد رأينا كيف يمكن أن تنعزل موضوعات الإدراك الحسى عن أى مدركات حسية راهنة وأن الأولى علة للثانية ، والسؤال الذى نريد طرحه الآن هو ما إذا كان يمكن متابعة هذه العملية إلى حد أن نعزل هذه الموضوعات عن كل صفاتها المدركة وأن نحفظ لها فقط الخصائص

يسندها العلم المعاصر الجزيئات المادية . لسنا مضطرين إلى اتخاذ هــذه الخطوة — كما رأى بعض الفلاسفة — بالبحث فى علية الإدراك الحسى مادام هــذا لا يعنى أكثر من أنه يمكن لحالات الأشياء المختلفة — التى تنشأ عن المدركات — أن تترابط ترابطاً متصلا . ولكن توجد أسباب أخرى
١٠٩ تدعم اتخاذ هــذه الخطوة . إن الشيء فى ذاته — إن كان لدينا تصور عنه على الإطلاق — وليد نظرية ، والسؤال الآن ماذا عسى أن تكون هــذه النظرية .

لكى نحصل على جواب مقنع ، يجب أن نوضح العلاقة بين النظرة العلمية إلى طبيعة الأشياء المادية ونظرة الإدراك العام . هل كان رســل وإدنجتون على حق فى أن النظرتين متنافرتان ؟ لقد قلنا من قبل إنهما على خطأ على أساس أن النظرتين ينتميان إلى موضوعين مختلفين . ولذلك اقترح رايل أنهما ليستا متنافرتين إلا كما تتنافر صورة منظر طبيعى يرسمه فنان مع وصف الجيولوجى لنفس المنظر ، أو تنافر التقرير السنوى لأنشطة كلية ما مع تدوين هــذه الأنشطة كما تبدو فى سجلات الكلية (١) . إن فحوى هــذه المقارنات اختلاف علم الطبيعة عن الإدراك العام فى اهتمامهما بوجوه مختلفة لنفس الأشياء ، وحتى لو صح ذلك فهى محتاجة إلى توضيح . فمثلا من الصعب أن نحــدد الوجه الذى يهتم به العالم الطبيعى للشيء المادى ، كما نستطيع أن نحــدد اهتمام المحاسب فى الأعمال التى يسجلها وأنهــا محدودة بمصروفاتها . قــد تقترب المقارنة الثانية من الحقيقة حيث أن الجيولوجى مهتم بالتركيب الفــيزيائى للأشياء التى يرسمها الفنان ، ولكن يظل السؤال قائمــاً عما إذا كان التركيب الفيزيائى لمنطقة ما يتسق مع رسم الفنان لهــذه المنطقة .

ليس فى هــذا السؤال صعوبة إذا استطعنا أن نبين أن القضــايا التى تدخل فى صياغة النظرية العلمية مكافئة منطقياً للقضايا التى تصف

---

(١) أنظر جلبرت رايل : « المآزق » ص ٧٥ — ٨١ .

الوقائع التى تقبل الملاحظة وتحقق صـــدق تلك النظريات . لكن قدمت فيما سبق أسباباً لخطأ هـــذا الموقف . توجد على أى حال نظـــرية تحقق هـــذه النتيجة أو هـــذا الموقف ، فقـــد يمكن القول أن المضمون التجريبى للنظرية العلمية يتألف فقط من قضايا النسق الأولى التى تؤيدها وأن النظرية ذاتها تنتمى إلى نسق ثانوى كل وظيفته توضيحية أو شارحة . إن الكائنات
١١٠ التى يتحدث عنها النسق الثانوى ليست سوى وسائل تصورية الغرض منها تنظيم الوقائع الأولية ، على أساس أن موضوعات النسق الأولى ليست هى ذات موضوعات النسق الثانوى .

ويحتاج التمييز بين النسقين الأولى والثانوى إلى تدعيم على أسس أخرى ، وهو ما سوف أقوم به ببعض تفصيل فيما بعد . ومـــع ذلك فإن هـــذا التمييز لا يحتاج إلى وضع حـــدود فاصلة ضيقة للعالم الواقع كما يبدو ممـــا أقوله الآن . فقـــد يتسق مع الموقف الواقعى للحـــديث عن الجزئيات المادية . ويقـــوم هـــذا الموقف على أساس الحجة القائلة بأنه متفق مع مواقف علماء الطبيعة أنفسهم .

وإذا اعتنقنا مذهب الواقعية فإن له صورتين ترجع كلتاهما إلى لوك . تتركب الصورة الأولى من تحـــويل كل الصفات المدركة للأشياء إلى عقل الملاحظ (أو المدرك) وترك الأشياء كما هى فى ذاتها على أنها موضوعات للنظرية العلمية لا يمكن إدراكها ، والاعتراض على هـــذه الصورة — كما سبق القـــول — هـــو أن هـــذه الموضوعات التى يستحيل ادراكها تقوم فى مكان يمكن ادراكه ، وليس من اليسير أن نفهم كيف يمـــكن أن تدوم العلاقات المكانية حين تتجرد حـــدود هـــذه العلاقات عنها . والصورة الثانية هى تصور الجـــزئيات المادية على أنها ما سماها لوك الأجزاء الدقيقة للأشياء الممكنة الإدراك ، ولذلك ليس من الضرورى أن تكون هـــذه الأجزاء بطبيعتها مستحيلة الإدراك ، وإنمـــا يكون إستحالة ادراكها نتيجة تجريبية لتناهى صغرها ودقتها . وهـــذه الصورة ممـــكنة القبول كواقعة

تجريبية لأن الجزئيات التى لا لون لهـــا تؤلف أشياء ملونة حين يجتمع عدد
كاف منها معا ، ومادمنا نتصـــور هذه الجزئيات فى حركة نسبية فيجب
أن نسلم بأننا نخطئ حين نعتقد أن سطوح الأشياء المادية متصلة ، أى أن
الفجوات بين أجزائها الدقيقة أصغر من أن تلاحظ . وتؤدى هـــذه
النتائج إلى عدم قبول الإدراك العام لهـــذا الموقف ، ولا يمنع هـــذا من
إمكان قبوله .

قد يبدو غريبـــاً أنى طرحت السؤال عما يوجد فى العالم الطبيعى كما لو
كان أمر اختيار . لم يجب أن يكون التعارض بين نظرة الفيلسوف الواقعى
والبراجماتى إلى الجزئيات المادية متعلقاً بوقائع موضوعية ؟ ونجيب بأننا ١١١
لو عالجنا المشكلة على هـــذا النحو فلن نجـــد طـــريقة لحلها . يمكن النظر
إلى الأسئلة عما يوجد فى العالم على أنها أسئلة تجـــريبية فى إطـــار نظرية
تقـــدم لنا معايير الإجابة عليها ، وحين يوجد صراع بين نظريتين مختلفتين
يمكن قبول كليهما ، يجب علينا إما أن نجـــد طريقة لدمجهما دمجاً متسقاً .
وإما إبعاد الصراع بأن نأخذ إحداهما على أنها تحـــدد الوقائع ، والثانية
تشرحها . وإذا كنت أكثر ميلا إلى الدمج والتوفيق الناشئ عن تأثير الصورة
الثانية لواقعية للوك فذلك لأنها تقبل الاتجاه العلمى دون أن ترفض النظرية
البسيطة التى تطورت عن خـــبراتنا .

الفصل السادس

الجسم والعقل

(١) الناس وخبراتهم

لقد رأينا كيف يؤدى البحث فى الأشياء المادية إلى إقامة تمييز بين الأشياء كما هى فى ذاتها والخبرات التى تمكننا من معرفة تلك الأشياء. ورأينا أن الأشياء تحتفظ بخصائصها المدركة سواء ادركها إنسان فعلا أم لا. حين تحدث مدركات حسية فإننا نتناولها كإحساسات تنتمى إلى شخص يلاحظها بنفس الطريقة التى تحدث بها الأفكار والصور الذهنية والوجدانات التى لاتعطينا مادة للتركيب العقلى للعالم. والسؤال الذى نريد الآن الإجابة عليه هو طريقة ارتباط هذه العناصر المختلفة معا بجسم الشخص الذى نتحدث عنه.

حين أقول إنى أتعرف على شخص ما من جسمه فقد يقال إنى أقوم بفرض لا تبرير له. لاخلاف على إستخدام معايير فيزيائية للتعرف على الناس الآخرين، لكن يمكن رفض تطبيق نفس الشيء لكى أتعرف على نفسى (أو أعرف ذاتى). ولم يكن ديكارت هو الفيلسوف الوحيد – ولا الشخص الوحيد – الذى اعتقد إنه لكى يكون فرد ما واعياً بذاته (أو وجوده) يجب أن يعى بجوهر روحى قائم فى جسمه وقد يكون وجود هذا الجوهر وجوداً مؤقتاً (١). قد لا يكون هذا الموقف مقبولا لكنه يستحق المناقشة بكل تأكيد، وليس لنا إستبعاده دون أن نستمع إلى أنصاره.

وأنا لا أستبعده دون الاستماع إلى أنصاره. وكل ما افترضته حتى الآن هو أن الوعى بالذات ليس معطى أولياً أو بعبارة أخرى لا يدرك الإنسان

(١) قارن ديكارت: «المقال فى المنهج»، الجزء الخامس.

خبراته منذ البدء على أنها خبراته . إنه يميزها على أنها خبراته فقط حين يقابلها بالعالم الخارجى وبخبرات الآخرين الموجودين فى هذا العالم . لكن
حين يصل إلى هذا التقابل ، يجب أن يميز — كما قلنا من قبل — جسمه ١١٣
الخاص به من الأشياء المادية الأخرى ، وبوجه خاص يميزه من تلك الأشياء الأخرى التى تكون مصادر لرموز — أنها قدرته على تفسير هذه الرموز على نحو يدعم نظرته الأساسية إلى العالم ، وليس تدعيم نظراته الجانبية وإعطاء نظرات جانبية لا يستطيع تدعيمها ، مما تؤدى به إلى النظر إلى جسمه الخاص به على أنه يشارك الأجسام الأخرى فى أنه ملتقى مجموعة مستقلة من الخبرات . وتتميز خبراته الخاصة على أنها الخبرات التى يكون جسمه مركزها وحالما نصل إلى هذه النقطة فيمكن التقدم بنظرية متطورة نجد فيها أن ليس من الضرورى ربط الخبرات بجسم ما ، أو نحو نظرية تحدد فيها صاحباً آخر لهذه الخبرات . وسوف نناقش مدى قبول أى من هذه النظريات . ما أقوله الآن أننا لا نستبعدها منذ البداية .

وقبل أن نأتى إلى هذه النظريات ، توجد خطوة فى الحجة تحتاج إلى توضيح : بأى طريقة تلتقى الخبرات بدقة فى الجسم الذى قلنا إنه بؤرتها ؟ فى حالة الإحساسات البدنية ، لا توجد مشكلة حين يصمم الشخص تركيبة من المكان البصرى واللمسى . لكن الإحساسات البدنية تكون شريحة بسيطة من المجال الكلى لخبرات الفرد ، ولو أن هذه الإحساسات حاضرة دائماً . لم يجب أن ترتبط المدركات الحسية لفرد ما بالأشياء التى تقدم هذه المدركات ، بل لم يجب أن ترتبط بجسمه الخاص ؟ لم تؤخذ أفكاره وصوره الذهنية أجزاء فى مجموعة خبراته مثل مدركاته ؟

وليس من اليسير الإجابة على هذه الأسئلة ، لأنه توجد عوامل متعددة مختلفة تفعل فعلها . أفترض أن الأسباب التى من أجلها يربط الفرد مدركاته الحسية بجسمه أسباب علية . يلاحظ أن المدركات اللمسية تحدث فقط حين ترتبط الأشياء التى تحدد هذه المدركات بجزء من جسمه .

هنالك أيضاً طريقة تتموضع فيها هـذه المدركات فى البدن . والوضع المكانى المزدوج خاصة للمدركات التى تخص حاسة الذوق . وحين نأتى إلى معطيات الحواس الأخرى لا نجـد العلاقة العلية واضحة لكن ليس
١١٤ صعباً على الفرد أن يربط معطياتها المتنوعة بحركات البدن ، لكى يلاحظ أن ظهور أو عدم ظهـور المدركات البصرية تتـلاقى بطريقة مطـردة مع الإحساسات الحركية حين يفتح عينيه أو يغمضها ، أو يكتشف إنه يستطيع إيقاف المعطيات السمعية بصم أذنيه . وقد يصل الفرد إلى أن هـذا ليست الشروط الوحيدة الضرورية لحدوث المدركات الحسية وإنما يلاحظ أنها ضرورية حين لا تكون الشروط الأخرى ضرورية . فمثلا إذا كان لدينا شخصان يكلم أحـدهما الآخر فمن الضرورى أن يكون لدى أحـدهما إذن سليمة صاغية بل وأن تتحرك شفتاه ، لكن بينما تكون حركات شفتيه ضرورية لكل مجموعة من المعطيات (السمعية واللغوية) فإن إستخدام أذنية ضرورة لكليهما . وتوجـد حقيقة أخرى هى أنه يجب أن يكون الجـزء من بدنه الذى يلعب دوره فى حالة انتباه . ولذلك فوجود الضوء شرط ثابت لحدوث المدركات البصرية لكنه ليس مرتبطاً برغبته فى فتح عينيه أو إغماضها أو برغبته فى تغيير وضع بدنه .

ويجب أن يسير وعى الإنسان بنفسه جنباً إلى جنب مع تعرفه على الناس الآخرين وتعرفهم عليه . وتتخذ الرموز التى تصدر من الأجسام الأخرى أساساً لإسناد خـبرات إلى الناس الذين يرتبط بهم ، وسوف يرى أن هؤلاء الناس يأخـذون الرموز التى تصدر عن جسمه أساساً لإسناد خبرات إليه . وإذا رأى نفسه من خـلال عيونهم فإنه ينظر إلى جسمه الخاص على أنه ينتمى إليه بالمعنى الخاص الذى يعنى أن جسم كل منهم يخصه وحـده ، وهـو ينظر إلى جسمه على أنه علة لمدركاته الحسية بل على أنه أيضاً وسط من خلاله يعرف الآخرون اهتمامه بهم .

وأخيراً يقوى ارتباط المدركات الحسية لفرد ما بجسمه على أساس أن كثيراً من هذه المدركات متزامنة معاً مع الإحساسات البدنية ونحن نتنبه فى كل وقت إلى هذه الإحساسات لكن يمكن القول أننا حتى فى الحالات التى لا نتنبه إليها فهى موجودة فى الخلفية الثابتة لأجزاء خبراته الأكثر اهتماماً له . أضف إلى ذلك حتى إذا قلنا أن بعض المدركات لا تصاحبها احساسات بدنية فالأكثر احتمالا أنها سوف تكون متصلة مترابطة مع تلك المدركات التى تصاحبها . ولذلك فمن الممكن أن نعرف ترابط جزء من
١١٥ الخبرة مع جسم ما فى حدود وضع الإحساسات البدنية التى تتزامن معها تلك الخبرة . ومع ذلك نشك فى إمكان قيام التعميمات التجريبية التى يعتمد عليها هذا التعريف .

ومهما يكن الأمر ، فإن علاقات المعية والاتصال الحسية هذه هى التى تشرح طريقة ضم الأفكار والصور الذهنية مع المدركات الحسية لتؤلف مجموعة واحدة من مجموعات الخبرات . والصعوبة التى يحلها هيوم فى اعترافه أن « كل إدراكاتنا الحسية (إنطباعاتنا) متميزة » يمكن حلها باللجوء إلى الوقائع التجريبية . نعم كل إدراكاتنا المتميزة كائنات متميزة بمعنى أن بينها إستقلالا منطقياً : يمكننا وصف أى منها بحيث لا نشتق منها شيئاً عن الإدراكات الأخرى ، لكن لا يلزم عن ذلك أنها غير مترابطة تجريبياً . إن ما يربطها هو إما أنها جميعاً موضوع خبرة أو إذا حدثت فى أوقات مختلفة يفصلها مجرى الخبرة التى نشعر أنه متصل . وحين أتحدث عن علاقات المعية والاتصال الحسى أشير إلى هذه الجوانب المألوفة من خبرتنا .

سوف أبحث الآن فيما إذا كان هذا الرد على هيوم مقنعاً ، لكن من الواضح أنه ليس مقنعاً فى كل الحالات ، لأنه ليس صحيحاً أن كل خبرات فرد ما تؤلف مجموعة متصلة . فهنالك ثغرات فى الوعى يجب الاهتمام بها . حين أستيقظ من نوم لم أحلم أثناءه بشىء -- وهذا وحده كاف للطعن فى

إتصال الخبرة — فلا شك عندى فى أنى نفس الشخص الذى ذهب إلى النوم منذ بضع ساعات ، لكن ما هذا الذى يوحد خبراتى الحاضرة بخبراتى السابقة ؟ قد يكون من الواضح أن أقول أنها مترابطة فى الذاكرة ، لكن ليس هذا الجواب صحيحاً . نعم اكتشف ذاتيتى فى فترة زمنية طويلة بفضل الذاكرة لكن ليست الذاكرة هى السبب . والسبب فى ذلك هو إننا ١١٦
إذا افترضنا أن الخبرات التى أظن أنى أتذكرها تنتمى إلى حقاً فإننا نقع فى الدور ، وإذا لم نبدأ بهذا الفرض فإننا لا نستطيع إقامة الرباط (بين حاضرى وماضى) ، قد لا تكون الخبرات التى أتذكرها قد حدثت على الإطلاق . أو قد تنتمى إلى شخص آخر . ولذلك يجب أن نلجأ إلى هوية الجسم . تنتمى خبراتى الحاضرة وتلك التى حدثت لى من قبل إلى مجموعة واحدة لأنها مترابطة معا مع المدركات الحسية المرتبطة بنفس الجسم . ولا يمنع ذلك من إمكان حدوث حوادث شاذة تؤدى بنا إلى القول أن شخصين يقومان فى جسم واحد أو أن شخصاً واحداً أقام فى عدة أجسام فى أوقات مختلفة . لا يعنى القول بأن دعوى الذاكرة لا تكفى فى ذاتها لعبور الهوة فى إتصال الخبرة أن ليس لها قيمة على الإطلاق . إن معيار الذاكرة ومعيار هوية الجسم يعملان معاً . فإذا أدى ضم المعيارين إلى صراع نحكم بأن الذاكرة هى المخطئة . وعلى أى حال سوف نرى أنه إذا تنافر المعياران فقد توجد ظروف تجعلنا نأخذ بمعيار الذاكرة لا إلى الحد الذى يجعلنا نستغنى عن معيار — البدن ، وإنما إلى الحد الذى يجعل من الممكن وجود شىء ليس على علاقة واحد بواحد بين مجموعات الخبرات، والأجسام التى ترتبط بها الخبرات .

لكن قد يقال أن هذه النظرية فى إقامة الهوية تتناول تفاصيل كثيرة بدون ضرورة ، فلست مضطراً إلى ارهاق نفسى فى بيان علاقات خبراتى بجسمى أو حتى العلاقة بين أجزاء خبراتى لكى أكتشف أنها خبراتى . ويبدو مضحكاً أن أسأل عما إذا كانت خبراتى تخصنى وحدى . قد أتشكك فيما أدركه بحقاً أو أحسه لكنى لا أتشكك فى أنها ادراكاتى أو

احساساتى ، ولا معنى للقول إن هذا الصداع قد لا يكون صداعى وإنما صداع شخص آخر (إذا كنت أحس صداعاً) .

هذه الأقوال حق ، لكنها حق لأنى حين أشير إلى خبراتى الحاضرة فإنى أستخدم ضمير المتكلم كإسم إشارة . إن بطلان القول أن هذا الصداع قد لا يخصنى هو ذاته بطلان القول أن هذا الصداع
١١٧ قد لا يكون هذا الصداع . ولن يكون السؤال باطلا إذا لم أحس خبراتى بالإشارة إلى ذاتى وإنما بوصفها . لى الحق فى أن أسأل ما إذا كانت خبرة ما هى ما أعانيها أو أكابدها . ويتضح ذلك حين تحدث الخبرة فى الماضى أو فى المستقبل . وقد يوضع السؤال بصورة تتضمن تشخيص الخبرة لا هوية الشخص الذى تكون له هذه الخبرة . إنى أسأل هل سأعانى هذه الخبرة أو تلك ؟ ولا أسأل هل هذه الخبرة أو تلك تخصنى ؟ ورغم ذلك فالصياغتان متكافئتان . فى كل حالة يكون الجواب بالإيجاب إذا ارتبطت خبرة مستقبلة مناسبة بتلك الخبرات التى أعانيها الآن على النحو الذى وصفت .

ويتغير الموقف إذا استبدلنا وصف شخص ما بضمير المتكلم ، وسوف يصبح من الممكن حينئذ أن نعطى معنى مقبولا للقول أن فلانا يشك فى هويته أو أنه مخطئ فيما يدعيه . وبهذا المعنى نقول عن أولئك الذين فقدوا ذاكرتهم أنهم لا يعرفون هوياتهم ، ولا يعنى هذا فقط أنهم لا يعرفون أسماءهم وإنما لا يعرفون أيضاً وقائع عن ماضيهم وبفضل هذا الماضى ندرك هويتنا . قد لا يزالون يعرفون أنفسهم لكن تقتصر هذه المعرفة على أن لهم وجودا يمكنهم معه إستخدام أسماء الإشارة .

(ب) هل توجد جواهر عقلية ؟

لم يكن ذلك الاعتراض هو الوحيد على نظريتنا . فقد يقال إنه توجد نظرية أخرى أكثر بساطة وتتجنب صعوبات كبيرة إذا اعتبرنا

ضمير المتكلم مشيراً إلى كيان عقلى فريد له ديمومة . لم لا نقول أن وحدة خبرات شخص ما — سواء كانت متزامنة أم متعاقبة — تتألف من حصوله على علاقة عامة بهذا العقل أكثر من حصوله على علاقات مختلفة بين تلك الخبرات ؟ ألا نقوم ضمناً بهذا الفرض فى كل أوقاتنا ؟ لقد قلت أن علاقة التزامن الحسى تقوم بين عناصر كانت موضوع خبرة معاً ، وأن علاقة الاتصال الحسى تقوم بين عناصر نحس أنها متصلة ، لكن يتضمن هذا بالتأكيد وجود ذات لها هذه الخبرات . حين يحدث احساس بشيء فلابد من وجود ذات تحسه ، سمه عقلا أو روحاً أو نفساً
٢١٨ أو ما شئت . فقد قال برادلى فى نقده لأحد اتباع مل « يقول مستر بين أن العقل مجموعة (من حالات وحوادث عقلية) ، ألم يفكر فى أن يسأل من هو مستر بين الذى قال ذلك ؟ (١) .

ولهذا القول وجاهته لكنه فيما أظن قول خاطيء ، فلا سبب — كما سبق القول — يدعونا للقول إن المدركات الحسية لا توجد مترابطة فى مكان وزمن ، ولا سبب يجعلنى أقول أن العلاقات الزمنية لا تقوم بالمثل بين معطيات الخبرة بانواعها المختلفة . ولذلك يجب أن نسأل ما إذا كان ما يؤلف جزءاً من الخبرة هو ما يضيف شيئاً إلى صفة ما من خلال علاقتها بغيرها من الصفات ، أو أن نسأل ما إذا كان هذا الجزء يتألف من علاقة بذات تعى هذه العناصر وتتميز عنها ، ونفترض أن أساس القول الثانى هو أنه يجب أن نعى بهذه العناصر : أى أن تندرج تحت تصورات وينشأ عنها أحكام تتجاوزها . ولذلك يجب أن توجد ذات فاعلة تقوم بهذه الأفعال . لكن يمكن الاعتراض على ذلك بقولنا طالما نقوم بهذه الأحكام بطريقة صريحة فإنها تتألف من حدوث أفكار تتزامن وتتصل مع هذه الخبرات ، وحين لا نقوم بالاحكام بطريقة صريحة فيمكن أن يستخدم وجود السلوك المناسب — الذى يفهم هنا على أنه لا يتضمن فقط حركات جسمية وإنما أيضاً حدوث

(١) برادلى : « دراسات أخلاقية » ص ٣٩ .

أفكار ناتجه عنها — يستخدم هـذا الوجود كمعيار للحكم الضمنى . لا أقيم هنا تمييزاً حاسما بين الأفكار الناشئة عن أصوات أو رموز مرئيـة والأفكار التى تتألف ممـا سماها رايل « مناجاة صامتة » (١) ، وأعـترف أن هنا مشكلة حقيقية فى الطريقة التى تشير بها هـذه الأصوات والرموز أو الأفكار المصاحبة لهـا إلى ما يجـاوزها . وعلى أى حـال تنشأ هـذه المشكلة فى كل الحالات : إذا تحـدثنا عن ذات عاقلة فيجب أن نشرح الوسيلة التى نربط بها رمزاً ما بمعناه ، وإذا أمكننا شرح ذلك فيبدو أنه لا يوجد سبب لعـدم إسناد المعنى إلى الرموز دون افتراض أخذ هذه الرموز من هـذا المصدر (الذات) . أظن أن المعنى يتركب من تفسير رمز بآخر وتفسير علاقة النطق بهـذه الرموز بصور أخـرى من صور السلوك (٢) ، ولكن قد تناقش ما إذا كنا نقـبل هـذا النوع من التفسير دون الاستعانة
١١٩ بتصور سيمانطيقى مثل تصور الصدق . وإذا اضطررنا إلى إستخدام مثل هـذا التصور فلا سبب يدعونا إلى الإشـارة إلى ذات عاقلة لهـا ديمـومة .

لكن ماذا عن امتلاكنا للوعى بالذات ؟ من الذى تحدث عن مستر بين ؟ لست قادراً فقط على الوعى بإحساساتى الحاضرة وإنمـا أعى أيضاً أنى واع بها . ويمكن أن تمتد هـذه السلسلة إلى مالا نهاية دون مخالفة للنحـو أو علم النفس ، ولذلك فإنى أميل إلى اعتبار نفسى كمجموعة من الصناديق الصينية ينظر كل منها إلى محتواه مباشرة . ولقـد أدت الحاجة إلى إضافة شئ جـديد عند بعض الفلاسفة مثل كنط إلى المصادرة على وجـود نفس تكون دائمـاً ذاتا ولا يمكن أن تكون موضوعاً للوعى ، وتصبح وظيفة الذات الترنسندنتاليه كما يسميها كنط (٣) . ترتيب المادة الخـام للخبرة ، ولذلك ينشأ عالم توجد به النفس أو النفوس التجريبية التى نعى بها كل يوم

---

(١) رايل : « تصور العقل » ص ٤٧ .

(٢) أنظر كتابى « أصول البراجماتزم » الجزء الرابع ب .

(٣) أنظر « نقد العقل الخالص » فصل تبرير التصورات الخالصة للفهم .

وتقف هذه الأنا الترنسندنستاليه فى فلسفة كنط خارج العالم ، لكنها تجعل خبراتنا ممكنة ، ولا توجد هذه الأنا فى مكان وزمن لأنهما ليست موضوعاً للخبرة .

من الواضح أنه لا يوجد دليل تجريبى على وجود هذه الذات . نصادر عليها على أساس أنه إذا كان العالم الذى نعرفه من صنعنا وتأليفنا العقلى يجب أن نكون داخلين فيه وخارجين عنه معاً — داخلين فيه كموضوع من تأليفنا ، وخارجين عنه كذوات تقوم بهذا التأليف ، ونقع فى التناقض إذا افترضنا أن هذه الذوات ألفت ذاتها . لكن تشبيه التأليف العقلى هنا مضلل ، فقد استخدمته كوسيلة للإشارة إلى تبرير التصورات ، ولم أقصد تقرير وجود الأشياء التى تنطبق عليها هذه التصورات . ولكى نصل إلى تركيب عقلى لنفوسنا أو ذواتنا يجب أن نبحث فى الجوانب من خبرتنا التى تجعل تصور النفس ممكنا ، لكن هذه الجوانب موجودة حتى لو لم نبحث عنها ، لقد قلت أن الأشخاص — كسائر الأشياء المادية — حصيلة نظرية لكن لا يلزم عن ذلك أنهم لا يطورون النظرية التى يظهر فيها تصور الشخص ، كما لا يلزم عن ذلك عجز النظرية عن إثبات وجود الأشياء التى تكون مستقلة عن الأشخاص الذين يطورونها :
هنالك دور حين نقول أن النظرية يسبقها وصف تطورها لكننا لا نستطيع ١٢٠
تجنب ذلك . يجب أن نتخذ موقفاً ننظر منه إلى العالم ولا نستطيع إدراك العالم أو أى جزء منه من خلال تصورنا عنه . ولذلك كانت محاولة كنط وضع الذات الترنسندنتاليه خارج العالم الذى نعرفه محاولة فاشلة . إن هذه الأنا مجرد عدم كما قال وليم جيمس (١) — أنها إبتكار لا يفسر شيئاً وإنما يقدم علاقة بين الأشياء ووصفنا لها .

هيا نعود إلى الوقائع . لا تزال بحاجة إلى وصف الثنائية الظاهرة بين الذات والموضوع فى ظاهرة الوعى بالذات . إن أول ما نلاحظه هو أن

(١) وليم جيمس : « مبادىء علم النفس » ج ١ ص ٣٦٥ .

النفس بالمعنى الدقيق ليست موضوع إدراك مباشر ، لا لأنها خفية عن إدراكنا ، وإنما لسبب منطقى . حين قال هيوم أنه لم يستطيع الوعى بنفسه دون إدراك ما ، أو أنه لم يدرك سوى إدراكات (انطباعات) فإنه لم يوجه الانتباه إلى واقعة تجريبية فقط . أنه يقصد نقطة منطقية وهى أنى لا أكتشف شيئاً على أنه نفسى مستقلا عن إدراكاتى ، ولو لم تكن هذه النقطة واضحة تماماً فى ذهنه . إن ما يحدث حين يكون الفرد واعياً بذاته هو الدعوى بأن لدى خبرة حاضرة أو ماضية على أنها خبرتى ، وإن ما يخصنى يقوم فى علاقة خبرة ما بباقى خبراتى وبجسمى بالطريقة التى سبق لى وصفها . وتتألف هذه الدعوى من حدوث فكرة أو النطق برمز ما يشير إلى الخبرة موضوع الحديث أو التفكير ، ولذلك لا حاجة إلى ثنائية أو تعددية سوى ثنائية أو تعددية الخبرات الجزئية . ويوحى استخدام ضمير المتكلم أو اسم العلم ليشير إلى بأن هنالك شيئاً ثابتاً يسميه هذا الضمير أو الاسم — شيئاً متميزاً من الجسم ، مادام لا يمكن استبدال التعبيرين (أنا) و (جسمى) أحدهما مكان الآخر ، إذ أن جسمى — لغويا — يدل على شىء أملكه . ليس النحو دائماً مرشداً مأموناً إلى الوقائع ، فلا يلزمنى استخدام ضمير المتكلم أو اسم العلم بأكثر مما هو ضرورى لإقامة هوية الذات ، ولذلك فقد رأينا أن حدوث الخبرات التى ترتبط بجسمى ويرتبط بعضها
١٢١ ببعض كاف لإقامة هذه الهوية .

وإذا كان هذا صحيحاً ، يتبين — مما سبق قوله — أن المصادرة على جوهر عقلى ليس ضرورياً لتفسير الوعى بالذات . لم أقل بعد أنه لا وجود لهذا الجوهر . والآن إذا سألنا ما الأسس الأخرى التى قد تجعلنا نعتقد بوجوده ، لا نجد . أضف إلى ذلك أن الجواهر لا تقوم بالدور الذى يفترض دعاتها قيامها بها . كيف ترتبط هذه الجواهر بالخبرات التى يفترض أنها تملكها أو كيف ترتبط بالأجسام التى يفترض أنها تسكنها ؟ وما معايير هوية تلك الجواهر ؟ هل يمكن أن أحتفظ بذكرياتى وهوية جسمى ومع ذلك أستيقظ كل يوم بنفس مختلفة ؟ وكيف أعرف أن هذا

لن يحدث ؟ ما لم نجب على هذه الأسئلة فلن يكون لنا تصور واضح لتحديد هذا الجوهر ، وفى ذلك يقول وليم جيمس « لا يستنبط الفلاسفة الروحيون أى خصائص للحياة الفعلية غير خصائص النفس ، إنهم يجدون سمات فى الحياة العقلية ويلصقون هذه السمات بالنفس قائلين خذ المصدر التى نبعث منه هذه السمات » (١) . لكن لا يهمنا أى موجود لا يقبل الملاحظة ولا يحقق أى وظيفة تشرح مبرر وجوده .

(ج) أوهام الهوية الشخصية

إذا رفضنا فكرة وجود الجواهر العقلية فهل نحن منكرون لقدرة الأشخاص على الوجود مستقلين عن أجسامهم ؟ لقد اعتقد كثير من الناس ببقاء الإنسان بعد فناء جسمه ، كما اعتقد كثير من هؤلاء أيضاً أن أجسام الناس سوف تبعث فى وقت ما ، لكن البعض الآخر اعتقد أن الأنسان يمكن أن يستمر فى الوجود فى جسم آخر ، ولا يزال البعض يعتقد بإمكان وجود الإنسان دون جسم . ولا أريد أن أسأل الآن عما إذا كانت توجد أسباب وجيهة لأى من هذه الاعتقادات ، ولكنى أريد أن أسأل عما إذا كان من الممكن منطقياً أن توجد مواقف تدعم التثبت من هذه المعتقدات .

والمشكلة الرئيسية هنا هى مشكلة القيمة النسبية لمعيار الذاكرة ومعيار اتصال وجود الجسم لتحديد الهوية الشخصية (أو ما إذا كان الشخص يعى أنه هو هو فى مختلف أوقات وجوده) . لقد لاحظت فيما سبق أن المعيارين يسيران جنباً إلى جنب لكن يمكن تصور انفصالها ، وقد أضفت أنه قد توجد ظروف تجعل من الممكن تفضيل معيار الذاكرة . وقد يزداد قبولنا هذه الظروف إذا ناقشنا أولا الحالة التى يتحقق فيها اتصال الوجود ١٢٢ البدنى . افرض أن الطب تقدم للدرجة أن أصبح من الممكن ألا نزرع القلوب فقط وإنما الدماغ أيضاً . وحينئذ توجد أسس فيزيائية للاعتقاد بأنه لا يمكن إجراء ذلك ، لكن لن يكون الغرض متناقضاً . وإن فعلنا ذلك

---

(١) نفس المرجع ص ٢٦٥ .

(أى إذا زرعنا المخ) ألا يقــوى الدافع للقــول ان الشخص الذى نقلنا مخه إلى جسم آخر يستمر فى وجــوده فى ذلك الجسم ؟ فإذا افــترضنا اعتماد الذكريات عليا على المخ فإنه يبدو للشخص الذى زرع فيه المخ أنه نفس الشخص الذى أخذنا مخه ، وأنه وعى بنفسه على أنه ذلك الشخص وأنه أظهر نفس سلوكه وحينئذ نقبل كلامه عن نفسه ، ومن جهة أخرى ، قد يكون لدينا دافع لرفض كلامه على أساس افــتراض أن أحد الشخصين قد مات ، ويكون من الطبيعى أن نقــول أن هــذا هو الذى أعطى المخ وليس من استقبله . ويقــوى هــذا إذا كان يوجد اختلاف واضح بين الشخصين قبل العملية ، فمثلا إذا كان الذى زرع فيه المخ فتاة شــابة ، والذى قطعت رأسه رجل عجوز — قد نميل فى هــذه الحــالة إلى القــول أن الفــتاة ورثت شخصية الرجل العجوز ، أكثر من القــول أنه استمر وجود هــذا الرجل فى صورة الفتاة . وأمر مشكوك فيه أن ننظر إلى هــذه الحالة هكذا ، لكنى افترض أنه ممــكن إذا كانت التقاليد الاجتماعية محافظة .

وما دمنا دخلنا الآن فى القصص العلمية ، هيا نتخيل حالة أكثر تعقيداً . هنالك سبب يدعونا إلى الاعتقاد أن كلا من نصفى كرة الدماغ يقــوم بوظيفة التذكر ، وأفرض أننــا فصلنا مخ إنسان ما وزرعنا نصفى مخه فى جسمين قطعنا رأسيهما ، فسوف تكون النتيجة أن كلا من الشخصين اللذين دخلا فى هذه الجسمين يعتقد أنه هــو هو ذات الشخص الذى قطعت رأســه وزرع مخه فيهما . هــل هذا أمر مقبول ؟ الصعوبة هــنا هى أن هــذين الشخصين لن يكونا نفس الشخص ولذلك إذا صدقنا دعواهما فقد خالفنا المبدأ الضرورى القائل بأن الشيئين المماثلين لشىء ثالث يجب أن يتماثلا .

١٢٣ وإذا صارت هــذه العمليات الجراحية مألوفة فإن ما قد يحدث هــو وجوب تعديلنا لتصور الهــوية الشخصية بمعنى أن ننظر إلى الناس على أنهم كالميكروبات — تنقسم إلى أجزاء منفصلة ويقــوم كل منها بنفس وظيفة الأصل،

لكن تظل الحقيقة ماثلة أن الذين زرع فيهم نصفا كرة المخ لن يكونا مماثلين للشخص الذى قطعت رأسه وإنمــا يكونان مماثلين لهــذا الشخص مجتمعين بل قد يكون من الطبيعى أن نقــول إن الشخص الذى أعطى رأسه لم يعــد له وجــود وأن الشخصين الآخرين قد ورثا شخصيته

وإذا صدقنا هــذه الخيالات العلمية ، فذلك لأنها تقــوم على افتراض زرع المخ ، وهو افتراض غير شائع . وقد يكون الخيال متواضعاً إذا فرضنا انتقال ذكريات شخص ما ونمــط سلوكه من جسم لآخر دون أى نجــد أى تفسير فيزيائى ، ورغم ذلك فذلك ممــكن منطقياً ؛ ويثير نفس المشكلات بشأن الهــوية الشخصية . هنالك من يعلن أنه إذا كان لنا حرية الاختيار — فى هــذه الأمثلة — فى أن نقــول ان نفس الشخص تتجسد فى عــدة أجسام على تعاقب ، فذلك لأن الأجسام ليست مختلفة تمــام الاختلاف : إذ يؤكد انتقال المخ بعض الاتصال الفيزيائى . ومع ذلك فمن الصعب أن نرى ضرورة ذلك . إن الشخص الذى يدعى هويته مــع صاحب المخ لا يقول ذلك على أساس أن هــذا المخ انتقل إليه أو ظل فى حــوزته وإنمــا على أساس ذكرياته . نعم قد لا يعرف أن العملية قد أجريت له ، فقــد يستيقظ — من النوم — ليجد أن له جسما آخر ، ولسنا مضطرين إلى ذكر القصة بهذه الطريقة بل قد نقول إن شخصاً ما قد ورث ذكريات شخص آخر بطريقة غامضة ، خاصة إذا كان الشخص الذى نزعم أنه استمر فى الوجــود بعد انفصاله عن جسمه ليست له ذكريات أصبح موجوداً مختلفاً ، ولم يعد جسمه السابق موجوداً .

وقد يوجد بعض الفلاسفة الذين يعترضون بقولهم أن هــذا ليس مجرد اختيار : إما أن يبقى الشخص فى جسم آخر أو إنه انتقلت الذكريات من شخص للآخر قد لا نستطيع إكتشاف أى الاختيارين هــو الجواب الصحيح لكن يجب أن يكون أحدهما فقط صحيحاً . لكن هــذا الاعتراض يتجاهل
١٢٤ النقطة الواضحة وهى أن هذه هى ظروف لا تحقق فيها المعايير المألوفة

للهوية جواباً واضحاً ، ولن يوجد أى أساس للحكم بصدق أو بكذب حتى نصوغ القواعد التى تنير لنا الطريق فى كل حالة . حين نحكم بالصدق أو بالكذب على أن الجوهر العقلى يدوم فى جسم آخر فإننا نحكم بأن لا معنى لتصور هذا الجوهر ، كيف يمكننا تحديده بدون استخدام نفس المعايير التى وضعتها الحالات التى أشرنا إليها ؟

حين سمحنا بأن يلغى معيار الذاكرة معيار ثبات الجسم لم نقصد الاكتفاء بالذاكرة وحدها ، لأن الأفراد الذين أسندنا إليهم تلك التغيرات الغريبة لا نزال نتعرف عليهم من أجسامهم فى أى وقت . القاعدة الوحيدة التى يمكن التراخى فيها هى أن نجعل الشخص يقوم فى جسم واحد طول حياته ، ولا نزال فى حاجة إلى مناقشة القول بأنه يمكننا تصور شخص وجد فى الماضى أو يستمر وجوده دون أن يقوم فى جسم أبداً .

قد يبدو للوهلة الأولى أنه لاشك فى أن هذا التصور ممكن منطقياً مهما كان ذلك فى الواقع غير محتمل . قد أتخيل نفسى استيقظت لأجد نفسى تجردت عن أى إحساس بدنى أو أى إدراك لجسمى ، وقد أتخيل نفسى أتجول فى العالم كشبح لا يستطيع أحد أن يمسكنى وإن كان يمكن رؤيتى فى لحظة ثم لا أكون مرئياً بعد ذلك — أرى العالم حيث لا يرانى أحد . وتتنابى هذه الأوهام بطبيعة الحال حين أعرف هويتى التى تقوم على أساس هوية جسمى ، لكن من الصعب أن أتخيل نفسى حاصلا على أى خبرات قبل أن يكون لى جسم أو أن أكون طول حياتى بدون جسم . ورغم ذلك فإذا لم يكن من الضرورى منطقياً أن يوجد الشخص (العقل) فى جسد فإن تلك الحالات السابقة ممكنة أيضاً . قد يقال إنه أساس لتصور الشخص أن يوجد هذا الشخص فى جسم ولذلك فأقصى ما نقول بحيث يكون لقولنا معنى هو فكرة بقاء الشخص بعد موت البدن . لكن إذا كان

يمكن تصور أرواح خالصة عن المادة إذن لا نسميها أشخاصاً ، وهــذا أمر لا يهمنا كثيراً .

هل يمــكن تصــور مثل تلك الروح الخالصة ؟ توجد صعوبة وهى
١٢٥ أنه إذا كانت توجد ثغرات زمنية فى وعى هــذه الأرواح فلن يكفى حدوث خــبرات التذكر لسد هــذه الثغرات ، أضف إلى ذلك أن هــذه الذكريات قد تكون كاذبة ، أو قد تنتمى إلى خــبرات ماضية لا تخص موضــوع التذكر . لكن قد نحل هــذه الصعوبة بافتراض اتصال الخــبرات التى تؤكد وجــود هــذه الأرواح . لكن هنالك اعتراضاً قوياً وهــو أن فكرة الخبرات — فى ذاتها — غير مقبولة عقلا .

وليس من السهل تقــويم هــذا الاعتراض مادام يعتمد على الإلتجاء إلى مجرد الحدس ، لأن الالتجاء إلى الحدس قد يؤدى إلى أجوبة مختلفة طبقاً للتصورات الراسخة لدى مختلف الناس . وعلى أى حال توجد حجة تدعم هذا الاعتراض : تصــدر أحــكامنا عما يمكن أن يوجد فى ضــوء نظرية ترتب الأشياء فى نسق مكانى زمنى ، وقد تكون هــذه النظرية مرنة بحيث تسمح بوجــود أشياء ليس لهــا مكان وإنما يمكن وجــودها فى زمن . لكن الطريقة التى نرتب بها الأشياء فى زمن موضوعى هى أولا تحــديد ملاءمة الأوضاع الزمنية للحــوادث الفــيزيائية ، وذلك بربط تعاقب المدركات الحسية التى نستقبلها من جــوانب مختلفة ، ثم بتطبيق القوانين العلمية بعد ذلك مثل تلك التى تتعلق بسرعة الضــوء والصوت . ويمكن أن نؤرخ أى حــوادث أخرى غير فيزيائية فى إطار علاقاتها الزمنية بالحوادث الفيزيائية . ومادامت النظرية محايدة بالنسبة لمختلف الناس الذين يلاحظون فيمكن اختبار وجــود هــذه العلاقات ، ويلزم عن ذلك أنه لا يمكن ملاءمة أى خــبرات فى النسق المكانى الزمنى ما لم نظهر أحــد هذه الأشياء على الأقل فى صــورة حسية .

وإذا كان لهــذه الحجة وجاهتها فهى لا تسمح بوجــود أرواح فى

الكون ، لكني لا أظن أنها تقضي على هــذا الاحتمال تمــاماً . ولكي نصل إلى هــذه النتيجة يجب أن نعتبر أن من الحقائق الضرورية أن خــبرتنا المرتبطة بأجسام فقط بالمعنى المألوف هي ما تقبل الإدراك الحسي ، وأنا أعتقد أن هــذا هــو الواقع لكن ليست له ضرورة منطقية . ولذلك فأنا ميال إلى الوصول إلى أن الاعتراضات على فكرة وجود كائنات واعية
لا أجسام لهــا هي اعتراضات علمية أكثر منها منطقية . إننا نجــد بعض ١٢٦
تفسيرات للظواهر التي أثبتتها جماعة البحث النفساني ، لكن يبدو لي أن ماله وزن وقيمة هــو اعتماد كل خــبراتنا علياً على حــالة أجسامنا .

(د) نظرية الرد الفيزيائي (فيزيكالزم)

هنالك فلاسفة يمتنعون عن مثل تلك التأملات التي كانت تشغلنا فيما سبق ، وهــؤلاء هم الفلاسفة الماديون أو كما يسمون الآن دعاة الرد الفيزيائي وينكرون وجــود الحوادث العقلية في مقابل الحوادث الفيزيائية . لا ينــكرون بطبيعة الحال أن الناس يفكرون ويحسون ويسلكون ويدركون الأشياء بالحواس لكنهم يعتقدون أنه يمكن وصف كل تلك العمليات في إطار فيزيائي بحت .

وأقــوى صــورة لتلك النظرية هي ما يقول أصحابها أن القضايا التي نؤولهــا عادة على أنها تشير إلى الحالات والعمليات العقلية تكافيء منطقياً تلك القضايا التي تشير فقط إلى سلوك الناس الظــاهر للجميع . ويعــتبر رودلف كارنب هو من تبنى هــذا الموقف في الفلسفة المعاصرة (١) ، كما دعا جلبرت رايل إلى نفس الموقف بطريقة أقل اتساقاً (٢) . وكان موقف كارنب ناشئاً عن نظرية التحقيق في المعنى . ومادامت الطريقة الوحيدة التي نختبر بها صــدق القضايا التي نسند فيها خــبرات إلى الآخرين تكون من خــلال

---

(١) أنظر كارنب : « وحدة العلم » .

(٢) أنظر : رايل : « تصور العقل » ؛ وأيضا مقال « عفريت أمين » في كتاب : « رايل : مجموعة مقالات نقدية » نشرة أوسكار وود وجورج بتشر .

ملاحظة السبل التى يسلك بها الناس الاخرون ، والسلوك هـنا بمعنى سلوكهم الفيزيائى واستجاباتهم اللفظية كسائر أصناف السلوك — ومادام ذلك كذلك فإننا نستنتج أن ذلك كل ما يمكن أن تشير إليه هـذه القضايا . ولا ينطبق نفس المنهج على القضايا التى يسند فيها شخص ما خبرات إلى نفسه مادام هـذا الشخص هنا لا يلاحظ فقط ما يصدر عنه من سلوك ظاهر . يمكننى اختبار هـذه القضايا بالقـدرة أو العجز عن الوعى بالخبرات المناسبة . ولذلك فنحن ميالون إلى تكرار ما قدمناه فى كتابى « اللغة والصدق والمنطق » الذى وفق بين التحليل العقلانى للقضايا التى ينسبها فرد إلى نفسه والتحليل السلوكى للقضايا التى ينسبها الفرد إلى الآخرين . وعلى أى حـال
١٢٧ هـذا ميل يجب مقاومته لأن نتيجته متناقضة . ويأتى التناقض لأننا نفرض أن التحليل العقلانى سليم ، ليس فقط بالنسبة لى حين أتحـدث عن نفسى وإنما أيضاً بالنسبة لأى إنسان يشير إلى خبراته الخاصة . لكن إذا كان المعنى الوحيد الذى أربطه بالقـول أن أى شخص آخر له خـبرات هو أنه يقـوم بسلوك أو مستعد للقـيام بالسلوك بطـريقة معينة ، فأنا لا أتصور أنه يعنى أى شىء غير ذلك حين ينسب خـبراته إلى ذاته . ويمـكن تجنب التناقض فقط إذا كان الشخص مستعداً للاعتقاد بأنه هـو الشخص الوحيد فى العالم الذى يعطى معنى للقـول أن له خـبرات بمعنى لا يشير به فقط إلى سلوكه ، فإذا لم يكن الفرد مستعداً لاتخـاذ هـذا الموقف المضحك ، وإذا كان لا يزال يدعو إلى القـول أن القضايا التى يسند فيها الفرد خبرات إلى الآخرين قضايا تقبل التحليل السلوكى فقط ، فإنه مدفوع إلى تطبيق هذا التحليل إلى القضايا التى ينسب فيها خـبرات إلى نفسه .

أشك فى خطأ هـذا الموقف ، على الأقل للسبب الذى أعطاه أوجدن وريتشاردز فى كتابهما « معنى المعنى » ممـا يضطر الفرد إلى تخيل أنه فاقد الإحساس البدنى (١) ، لكن كذلك الموقف فى الأخطاء الفلسفية ، وأن فى

---

(١) أوجدن وريتشاردز : « معنى المعنى » ص ٢٣ .

كليهما نتائج مفيدة . وقد أدى هـذا الموقف بوجـه خاص إلى الانتباه إلى أن كثيراً من الكلمات التى يظن أن لهـا مدلولا عقلانياً تشـير أيضاً إلى سلوك ظاهر . وهـذا صادقاً تمـاماً على الكلمات التى تشير إلى الانفعالات ويمكن تطبيقه أيضاً على الدوافع والاعتقادات والتفكير الذكى والفعل كما رأينا أن رايل يؤكد ذلك بحق — وهـو أنها جميعاً لا تحتاج بالضرورة إلى حـدوث عمليات داخلية. وعلى الرغم من ذلك تحـدث هـذه العمليات الداخلية . للإنسان أفكار يحتفظ بها لنفسه وحين نقـول إنه محتفظ بها فهذا لا يساوى القـول إنه مستعد للكلام أو السلوك فى ظروف معينة . وليس مقبول أيضاً أن الوعى بالإحساسات أو الإدراكات الحسية يساوى أى صورة من صور السلوك الظـاهر . قد أكون مستعداً لإعلان إن كانت لدى هـذه الإحساسات والإدراكات لكن لا يلزم هـذا منطقياً عن حدوثها
١٢٨ لأن الإعلان عنها قد لا يصور الواقع . لا شك أنه إذا أراد إنسان كتابة تاريخ حياته فإنه أكثر اهتماماً بما قال وفعل بشكل صريح من أفكاره وإحساساته الخاصة ، ولكن لا يعنى هذا عدم وجـود هذه الأفكار والإحساسات .

ولقـد نشأت محاولة لإنقاذ هـذه النظرية على الأقل بالنسبة لإحدى نقطها الضعيفة وهى موضوع الإحساسات —وذلك بما يمكن تسميته الاستعداد المفتوح لوجود العمليات الداخلية . فقد اقترح الأستاذ سمارت أنه « حين يقـول شخص ما : إنى أرى صورة لاحقة برتقالية اللون صفراء ، فإنه يقول ما يلى — هنالك شئ أمامى شبيه بما يوجد حين أكون يقظاً وفاتحاً عيناى فأجد برتقالة فى ضوء واضح ، أو حين أرى أمامى برتقالة »(١) . والهـدف من هـذه الصياغة الحذرة هو أنها تترك الباب مفتوحاً للاكتشاف التجريبى بأن ما يوجد فى هذه الظروف إنما هو عملية فى المخ .

لكن هـذا الاقتراح لصياغة رؤية الصورة اللاحقة غير دقيق ، مادامت كل الأشياء سواء فى حـدوثها داخل مخ الشخص ، ولو بذل بعض الجهد لجاءت

(١) سمارت : « الإحساسات والعمليات المخية » فى الحولية الفلسفية ، العدد ٦٨ .

الصياغة أكثر دقة ، لكن أى محاولة مخلصة لتقليل الغموض محاولة يائسة . فمثلا إذا حاولنا اتخاذ الخطوة الواضحة وهى أن ما يجرى داخل الإنسان يجب أن يكون مسئولا مسئولية علية عن رؤيته الصورة اللاحقة ، فيجب الإشارة إلى خبرات الإنسان ، وهذا هو ما يريد سمارت أن يتجنبه . لم يتجنب هذه الخطوة فى الواقع ، ماذا يربط رؤية الإنسان لصورة لاحقة برتقالية صفراء بوجود برتقالة فعلا أمامه ، فيما عدا أن يكون أمامه برتقالة فى مجاله البصرى ؟ لا تكفى كافة الظروف بالضرورة لرؤية الإنسان برتقالة حقاً ، لكن ذلك عيب آخر فى التحليل .

وتظهر الطرق التى وضع سمارت نفسه فيها لمحاولة تجنب الإشارة إلى أى شيء كالمدركات الحسية حين يصف معنى القضية « هذا أحمر » فيقول إنها تعنى مثلا « لا يستطيع شخص مدرك عادى أن يلتقط هذه الواقعة من مجموعة إثبات الجيرانيوم وإنما من مجموعة أوراق الخس »
١٩٩ يقصد أن رؤية الألوان هى التمييز بين الأشياء المادية . لكن بصرف النظر عن وجود أسباب كثيرة تجعلنا نميز شيئاً ما ، فإن هذا التحليل يضع العربة قبل الحصان . (النتيجة قبل المقدمة) لا تبدو لنا أوراق الجيرانيوم والخس كمجموعة ذرات لا لون لها وإنما تتميز بصفات محسوسة لكل منهما بما فيها اللون . لا أقول أن ردائى أحمر لأن له لون الجيرانيوم ليس لون الخس . إنى أربط الرداء بلون الجيرانيوم دون لون الخس لأن أوراق الخس خضراء بينما أوراق الجيرانيوم حمراء اللون . والقول إن العكس هو الصحيح إنما هو احتيال .

وهنالك نظرية حصيفة حديثة لا تحاول تجاهل حدوث الخبرات، أو تقول إن وصفنا لها يساوى منطقياً وصف حوادث فيزيائية ، لكن تقول أيضاً إنه يمكن وصفها على أنها تساوى حالات الجهاز العصبى المركزى (١) . إن الوعى بخبرة ما حسب هذه النظرية هو وجود مخ

(١) إنصافا لسمارت يجب أن نقول إنه توصل إلى هذه النتيجة .

ما فى حالة ما ، بنفس الطريقة التى نقول بها إن البرق ليس إلا تفريغ شحنة كهربية أو أن درجـة الحرارة هى متوسط الطاقة الحركية للجسيمات . وليس التماثل هنا تماثل تصورات يمكن اكتشافها قبلياً وإنمـا يمـكن إقامته على أساس بحث تجريبى . ويمكن الرد على الاعتراض القائل بأن لكل من الخبرات وعمليات المخ خصائص مختلفة بالقـول إن ما يساوى عمليات المخ ليس الخـبرات وإنما حـدوثها . لا توجد الفكرة فى مكان على الأقل بالمعنى المألوف — لكن لا يجعل هـذا مستحيلا أن نسوى بين التفكير فى الفكرة والعملية التى لهـا خصائص مكانية . ليس للصورة اللاحـقة مكان فى المخ ولكن لا يمنع هـذا من رؤيتها بفضل عملية تحـدث فى هذا المخ . إذا فرضنا أن شخصاً ما يلاحظ مخى فلن يعثر على أفكارى أو مدركاتى الحسية وإنما يمكن القول — حسب هـذه النظرية — أنه يلاحظ حوادث أدت الى حصولى عليها .

تعتمد هـذه النظرية على الفرض التجريبى بوجود ترابط بين خبرات
شخص ما والحـوادث التى تحـدث له فى مخه . وقد لا يكون هـذا
الفرض مقبولا عند أولئك الذين ينـكرون أن الأفكار الإنسانية والسلوك
١٣٠ الإنسانى محـددة تحـديداً فيزيائياً — لصالح حرية الإرادة . لكن سوف
نقول من بعد أنه لا يمـكن حسم هـذا الأمر لمصلحة أى فـريق على
أسس قبلية . يجب علينا أن نكتشف إلى أى حـد يمكننا إدراج الحوادث
بجميع أنواعها تحت القوانين العلية : ليس لنا حق منذ البدء لافـتراض
إما أن كل الحوادث يجب تحديدها أو أن بعضها لا يمكن تحـديده . ولم يصل
علم وظائف الأعضاء بعد إلى النقطة التى نقـول عندها أننـا أقمنا علاقة
تضايف من النوع الذى يصادر عليه أصحاب نظرية الذاتيـة بين العقل والمخ .
يوجـد دليل قوى على أن الحوادث العقلية تعتمد على وظائف المخ لكن
لا نزال نفتقر إلى بيان أن المطابقة تامة بحيث إذا لاحظنا مخ إنسان ما نستطيع
تحـديد خبراته بكل تفصيل . لكن هيا نفـترض جـدلا أن هـذه المطابقة
ممـكنة .

نلاحظ أننا إذا عرفنا هذه المطابقة التامة فيجب أن يكون لدينا أساس للقول أن المخ يعتمد على العقل ، كما نقول إن العقل يعتمد على المخ . وإذا قلنا بسلطان المخ على العقل بدلا من العكس فذلك لأن الوقائع تتسق ونسق شارح معين . نعنى أننا ننظر إلى العالم ككل على أنه يخضع للقوانين الطبيعية ، وهذه تشرح لنا وظائف المخ كما تشرح الحوادث الطبيعية الأخرى . ننظر أيضاً إلى الحوادث العقلية على أن لها عللا ومعلولات فيزيائية ، كما لها علل ومعلولات عقلية ، وحين تخضع الحوادث العقلية لقوانين مستقلة عن الفيزيائية فإنها تكون مظهراً شاذاً للصورة العامة عن العالم . ويمكن إبعاد هذا الشذوذ إذا كانت توجد مجموعة من الحوادث الفيزيائية تطابق الحوادث العقلية مطابقة تامة : لأن هذه الحوادث الفيزيائية تحدد حينئذ الدور العلى الذى يبدو أن تلعبه الحوادث العقلية . وقد يعترض الفيلسوف العقلانى بقوله إن هذه الحوادث الفيزيائية لن تكون كافية لتحقيق الغرض منها إذا لم تصاحبها حوادث عقلية معينة ، لكن إذا كان النوعان من الحوادث مترابطين فى الحدوث — كما هو الحال فى الواقع — فلن يستطيع القيام بالتجربة التى يثبت قضيته . وحينئذ إذا صارت الحوادث عقلية لا تقوم بوظيفة علية فإن دعاة الرد الفيزيائى يقولون فى ضوء إطراد الحوادث فى الطبيعة باستبعاد تلك الحوادث العقلية تماماً وذلك بردها إلى حوادث فيزيائية .

ولكن ماذا تعنى هذه الخطوة الأخيرة ؟ إذا كانت الحوادث العقلية
١٣١ مرتبطة ارتباطاً كاملا بحوادث المخ فيدل ذلك على تميزهما أكثر من تماثلهما : قد يقال إنه إذا لم يكن هذان النوعان من الحوادث متميزين فلا معنى حتى للحديث عن ترابطهما . لكن هذا الاعتراض يخطىء فهم الاقتراح المعروض : يجب ألا نسلم فقط بأن النوعين من الحوادث متميزان منطقياً وإنما نسلم أيضاً بأنهما متميزان تجريبياً لدرجة إقامة وجود كل منهما مستقلا عن الآخر. من الواضح أنه توجد سبل لاكتشاف أن لشخص ما خبرة ما غير اختبار مخه ، كما أنه توجد سبل لاكتشاف درجة حرارة جسم

عما غير البحث فى خصائص الجزئيات ، ففى كلتا الحالتين نجد أن الحكم بالهوية أو المساواة نتيجة نظرية . ففى حالة الحوادث العقلية والفسيزيائية يكون الاقتراح أننا ننظر إلى الحوادث العقلية على أنها هى ذاتها عمليات فى الدماغ كنتيجة لقبول الافتراض بأن الأولى تعتمد عليا على الثانية وتنشأ عنها ، وبذلك لن تكون خبرات شخص ما وما يقابلها من عمليات فى المخ حوادث منفصلة .

لكن إذا كانت هذه هى النظرية فإما أنها قليلة الأهمية أو إنها غير مقبولة . ليست كثيرة الأهمية إذا كانت تتنبأ — بعد التقدم العلمى الذى لم يتم بعد — أن الناس سوف يتصورون خبراتهم لحوادث يمكن وصفها جيداً فى إطار محمولات فيزيائية . وليست النظرية مقبولة إذا كانت تتضمن أن أولادنا سوف لا يصفون سلوكهم أو سلوك غيرهم من الناس فى إطار إحساساتهم الشاعرة وأهدافهم وتفكيرهم وأن يعتمدوا فقط على فكرة الاستجابات التى تنشأ عن تنبهات فى جهازهم العصبى المركزى . فليس من المحتمل أن يكونوا فى وضع من يعرف ما يدور فى جهازهم العصبى المركزى إلا باستدلال من الخبرات التى ترتبط بها تلك العمليات الفسيولوجية حسب هذه النظرية . بل هنالك شك — إذا حدث خلاف فى الرأى — ألا يتغلب صوت خبراتى الخاصة على صوت حوادث المخ . ومن الصعب أن أتخيل شخصاً يعى أنه يحس بألم شديد فيقرر أنه كان مخطئاً فى إعتقاده بهذا الإحساس إذا قيل له أن مخه لم تحدث به تغيرات كتلك التى تصفها النظرية . قد يقتنع هذا الشخص بأنه أخطأ فى استخدام كلمة (ألم) فى ذلك الظرف حيث أن الكلمة لم تعد تدل فقط على إحساس ، لكنه يظل الإنسان الوحيد الذى يستطيع التحدث عن إحساساته . ١٣٢

(هـ) معرفتنا للناس الآخرين

إن إستخدامنا لذلك الاستخدام الواسع للتفسيرات النفسية — فيما سبق .

قوله — هو الذى يعطينا ما قد يكون الحل للمشكلة العاتية لمعرفتنا للناس الآخرين . وقد أعطت هــذه المشكلة للشكاك مجالا خصباً (لتدعيم موقفهم) ذلك لأنه توجد وجاهة لطرفى للإحراج معاً (أى لثقتنا فى معرفتنا للناس الآخرين والتشكك فيها معاً) . فمن جهة ، نجد أن العلاقة بين القضايا التى تسند خــبرات إلى الآخرين والقضايا التى تصف سلوكهم الظاهر ليست علاقة التكافؤ المنطقى ، ومن جهة أخرى نجد أنه لأنى أعرف أن خبرات كذا وكذا تصاحب خبراتى فإنى أستدل بدرجــة عالية من الاحتمال على أن ليس للحجة الآتية قوتها : لأنى أعرف أن خــبرات كذا وكذا تصاحب سلوكى فإنى أستدل بدرجه إحتمال عالية أن السلوك المشابه الصادر عن الآخرين يصــاحبه خــبرات مشابهة لهم . قد نشك فى وجــاهة التعميم بهذه الطريقة من مثال واحــد ، بل قد نشك فى إمكان تحقيق نتيجة إستدلال استقرائى على الإطلاق .

ويقــضى دعاة نظرية الرد الفيزيائى وأتباعهم على هــذه المشكلة حين يسوون بين خبرات الفرد وما يحدث فى دماغه من حوادث ، وهــذه ممــكنة الملاحظة للجميع . لكن تنشأ المشكلة حين ندرك أن هــذه الهوية أو المساواة نتيجة ما يفــترض أنه ارتباط تام ، ويلزمنا إذن أن يكون لدينا دليل قوى على الصدق الكلى لهــذا الارتباط . فإذا لم يكن لدينا سبب قوى للاعتقاد بأن أى إنسان غــيرى يعانى خبرات ، فلا وجود لهــذا الدليل . وإذا ظننا أن هــذا الدليل يتألف من مجرد ملاحظة أدمغة الناس الآخرين فقد افترضنا الرد الفيزيائى والذى نطلب من أنصاره الدفاع عنه .

ولقــد قامت محاولة لتجنب هــذا الإحراج مفادها القــول أن العلاقة بين الخــبرات الداخلية والسلوك الذى يعتقد أن يعبر عن هــذه الخــبرات علاقة تبــدو منطقية لكنها ليست كذلك : نتعلم استخدام كلمات مثل «ألم» فى مواقف يكون فيها شخص ما قائمــاً بسلوك بحيث
١٣٣ نتفق جميعاً على أنه تعبير عن ألم ، إننــا نتعلم استخدام كلمة « تفــكير »

لتدل على أفعال الكلام أو الكتابة التى تقـول فيها إنهـا تعبر عنه .
وتدل على مظهر الوجه أو الحاجب المقضب الذى يسبق هـذه الأفعـال
فى العادة ؛ نتعلم إسناد الدوافع والنيات إلى أنفسنا وإلى الآخرين حين يقال
إننا نسلك بطرق معينة . ونتيجة لذلك لا يكون الارتباط عارضاً بين الخبرات
الداخلية والسلوك الخـارجى الصادر عنها ، وإذن فالسلوك معيار لوجود
الخبرة ، وقد لا يكون الارتباط قائماً فى بعض الحالات فقد ننخدع فى
الادعاء أو التظاهر بمـا لا يعبر عن الواقع وقد نخطىء فى التشخيص ،
لكن حين نفرض أن الارتباط لا يقـوم من حيث المبدأ نقـع فى خطأ
تجريبى وخطأ تصورى معاً .

ولقد أقنعت هـذه الحجة عدداً كبيراً من الفلاسفة لكنى لا أجدها مقنعة
كما سبق لى القـول . لا أجد سبباً يربط معانى الكلمات ربطاً شـديداً
بالظروف التى تعلمنا فيها هـذه المعانى فى البداية . لا شك أن استخدام
الطفل للزمن الماضى مرتبط بوجود الذاكرة ، وأنه يتحدث عن حادثة
على أنها ماضية حين يبدو له أنه يتـذكرها ، ولكن لا يمنعه هـذا من
قدرته على إقامة تمييز منطقى بين الحوادث الماضية بالإجمال والشريحة الصغيرة
التى يتذكرها من تلك الحوادث ؛ وحين يقيم هـذا التمييز يبدأ يفهم أنه
حتى حين يتذكر حادثة ما فلا يكون تذكره شرطاً ضرورياً لكونها ماضية .
وبنفس الطريقة ، قد يكون صحيحاً أنى ما كان يجب أن أتعلم استخدام كلمة
«ألم» كما تعلمتها إذا لم أكن سلكت بطريقة يأخـذها الآخرون على أنها تعبير
عن الألم . وعلى الرغم من ذلك فلا يمنع هـذا أبداً من اعتبار الكلمة مشيرة
بالنسبة لى — لا إلى سلوكى وإنما إلى الإحساسات التى أدت إلى السلوك ،
ولا أرى سبباً يعجز عن إقامة نفس التمييز حين أسند الألم إلى الآخرين .
نعم تصيبنى حيرة إذا ادعى شخص ما أنه فى ألم حاد وفى نفس الوقت لا يصدر
عنه ما يدل على أن لديه هـذا الألم ، وقـد أقول إنه كان يستخدم كلمة
«ألم» استخداما سيئاً لكن ليس هـذا هو الرأى الوحيد ، فقد أقول أيضاً

أن الفرض المقبول بشأن نتائج الإحساس بالألم فرض صاحبته حالة سالبة (أى حدث شيء منعه من التعبير عن هذا الإحساس بسلوك ما) .

أظن الآن أن الحل الصحيح لهـذه المشكلة هو ما أعطاه حديثاً
١٣٤ الأستاذ بوتنام فى مقال عنوانه « العقول الأخرى » (١) . يدعو إلى القول أن « قبولنا للقضايا بأن للناس الآخرين حالات عقلية شبيهة بقبولنا للنظريات التجريبية المألوفة ومختلفة عنها معاً على أساس الاستقراء الشارح » (٢) . والنقطة الأساسية فى الاختلاف هى أن النظرية بأن للناس الآخرين بالإضافة إلى حالات عقلية نظرية لا توجد نظرية أخرى حادة تنافسها ، وبهـذه الطريقة تشبه هذه النظرية التى تثبت وجود أشياء مادية أن ما نقيمه بالإستقراء — على أساس معرفتنا لحالاتنا العقلية وملاحظتنا لسلوك الناس الآخرين — هو مجموعة من الفروض الخاصة عن حالاتهم العقلية وبدائل هـذه الفروض هى فروض تفسر نفس السلوك فى إطار الحالات العقلية الأخرى وليست فروضاً تنكر على الآخرين أى حياة عقلية على الإطلاق؛ ولذلك يتركب وجـه شبه نظريتناعن الناس الآخرين بالنظريات التجريبية المألوفة من أن النظريات الخاصة التى تفـترض هـذه النظرية يبدو لنا أنها تفسر السلوك الإنسانى . وقد كان دعاة النظرية التمثيلية التـقليدية على حق فى أن جـزءاً من قبول هـذه الفروض هو أننا نجـد الروابط التى يصـادرون عليها فى خـبراتنا الخاصة . لكن دعاة تلك النظرية مخطئون حين يرون إسناد العقل إلى الناس الآخـرين كما لو كان مشابهـاً لإسـناد صفات خاصة يدركها الإنسان فى نفسه لكنه لا يدركها فيهم . ولذلك قد نتخيل وجـود قانون صـارم يحـرم رؤية فرد لآخر عارياً ، وفى هـذه الحالة لا تجيز لى معرفتى بأن لدى علامة خـفية فى جسمى أن أستنتج بدرجة عالية من الثقة بوجـود هـذه العلامة فى كل النـاس . وبالتالى لو كان الاستقراء الذى يؤدى بى إلى إسناد الشعور والوعى إلى الآخرين

---

(١) هيلارى بوتنام : « العقول الأخرى » فى كتاب « المنطق والفن » مقالات لتكريم « نلسون جودمان » .

(٢) نفس المرجع ص ٨٢ .

من هـــذا النوع لأصبح أساساً ضعيفاً جداً نقيم عليه اعتقادنا . لكن ليست هــذه الحالات متوازية ، ذلك لأن إسناد الوعى للآخرين ليس مجــرد قبول للتعميم بأن نوعــين مختلفين من الحــوادث العقلية والفيزياثية — يسيران جنباً إلى جنب على أساس تمثيل مشكوك فيه . إنها نتيجة لقبول كل تفاصيل النظرية التى تساعد على تفسير سلوك الآخرين بإعطائهم أفكاراً وإحساسات وانفعالات وأهــدافاً واعية . ويعتمد قبولى لهــذه النظرية ١٣٥
على أنى تعلمت من خبراتى الخــاصة معنى هــذه الحالات العقلية ، ومايبرر لى قبولها هو أن لهـــا قوة شارحة أصيلة .

لا شك أن كل ذلك لا يطيح بموقف الشكاك . إذا كان فيلسوف الشك قادراً على إقناع نفسه أنه موجود فى عالم هو الكائن الوحيد الواعى فيه فلا سبيل إلى تفنيد موقفه ، ولا طعن فى موقفه حتى حين يصف الظــواهر حيث أنه يعتقد أن كل شئ يستمر كما لو كان للناس الآخــرين عقولا بالرغم من أنهم ليسوا كذلك . وكل ما يمكننى قوله أن موقفه ليس نظرية أجــد قبولها ضرورياً أو نافعاً ، وإذا قبلها إنسان فإن خبراتى الخــاصة تجعلنى أعرف خطأها .

وهـــنا أجــد هــذه النظرية مقابلة لنظرية معرفتنا للماضى التى نجد فيها موقف الشكاك أكثر قوة حيث لا يحضر المــاضى الآن لدى أى إنسان . نعم يتحدث بعض الفلاسفة عن الذاكرة كوسيلة لإدراك مــباشر للماضى لكن يعنى كل هذا القــول بأنهم على ثقة بذاكرتهم . وتظل الحقيقة ماثلة وهى أن حــدوث الذكريات متسقة منطقياً دائماً مع عدم وجــود الحادثة الماضية التى ندعى تذكرها . وفى ذلك يقــول رسل : « لا توجد إستحالة منطقية فى افتراض نشأة العالم منذ خمس دقائق مضت مع وجــود رهط هائل من ذكريات الماضى لم يقع » (١) . وهـــذه نظرية أظن أنه لا يقبلها أحد بجــدية ، لكن لدينا نظرية أخرى ليست مختلفة جــداً عنها . لقد قال

---

(١) برتراند رسل : « تحليل العقل » ص ١٥٩ .

الناقد إدموند جوس فى كتابه « الأب والابن » إن أباه — أحد أعضاء جماعة اخوة بليموث — أعتقد بحسابات الأسقف يوشر — على أساس من نصوص الإنجيل — أن العالم قد خلق عام ٤٠٠٤ ق . م ، ولكى يواجه الدليل العلمى القوى الذى رأى أن العالم بدأ قبل ذلك بكثير قال إن الله قذف فى العالم ظواهر خادعة توحى بالقدم لكى يمتحن إيمان العباد .
ومرة أخرى ليس هذا موقفاً يمكن رفضه . إن الفرض بأن كل شىء وجد الآن وسيستمر كما لو كان العالم موجوداً من ملايين السنين
١٣٦ سوف يتسق مع الوقائع القائمة فعلا ، تماماً كافتراض أن العالم وجد فعلا من ملايين السنين ، وإذا فضل أكثر الناس الافتراض الواقعى فذلك لأنه أكثر بساطة بالإضافة إلى أنه يعطينا نفس الفوائد التى يعطينا إياها الفرض الآخر .

الفصل السابع

الوقائع والتفسير

(أ) مشكلة الاستقراء

١٣٧ يقوم وصف العالم الذى أعطيناه حتى الآن على ما اعتبرناه العناصر الأولية لخبرتنا ، لكنه أيضاً نتيجة لنظرية ما . ولقد قدمنا الأشياء المادية فيما سبق كمصادرة أو مسلمة ، كما دافعنا عن إسناد الوعى والشعور إلى الناس الآخرين كنتيجة لأكثر التفسيرات اقناعاً لسلوكهم بقدر الإمكان . وقد أوضحنا أيضاً أن النظرة الواقعية إلى الماضى كما نقبلها جميعاً لا يمكن بيان صدقها ببرهان وإنما ننادى بها على أنها فرض أكثر بساطة من فرض آخر يجعلنا ضحية وهم ضخم . وقد بقى الفيلسوف الشكاك فى قصره كميدان يقاوم به أعداءه الذين لا يستطيعون الرد عليه وإنما يتجاهلونه . إننا نتمسك بنظرياتنا لأننا نجد لها تطبيقاً حتى لو لم نضع نماذج البرهان التى يتطلبها الشكاك .

أعترف أن من منهجنا السابق دوراً أن النظريات الخاصة التى نتمسك بها عن حركات الأشياء المادية تفترض صحة المبادئ العامة التى تدخل عنصراً فى تصورنا عن هذه الأشياء ، تلك المبادئ المتاحة لمختلف الحواس ومختلف الناس وأن لهذه الأشياء وجودها حتى لو لم تدرك ، لكن النظريات التى بدأنا بها تدعم تلك المبادئ ذاتها . وبنفس الطريقة ، نجد أن استعدادنا العام لإسناد الوعى إلى الآخرين واعتقادنا العام فى وجود الماضى مفترضان إبتداء وتدعمهما تلك الفروض الخاصة التى تقبلها بشأن ارتباط الحالات العقلية وسلوك الناس . نلاحظ أنه لا يمكن تجنب هذا الدور ، لأننا لا نستطيع الوقوف فى خلاء ، ولا يوجد نسق (من التصورات) مستقلا عنا نستطيع به تبرير نظرياتنا .

١٣٨ نعم توجد الوقائع التى نختبر بها فروضنا ، لكن على الرغم من أنه يوجد معنى للقول إن الوقائع تقف أمام نظرياتنا لتحققها ، فيوجد أيضاً معنى للقول أن النظرية جاءت شرطاً لحدوث الوقائع .

وعلى أى حال ، ليس هذا هو كل ما يمكن قوله . حتى إذا قبلنا إطار التصورات الذى شيدناه — ولو مؤقتاً لعجزنا عن التفكير فى بديل به — فلا زال السؤال قائماً أى القضايا يمكن أن تتسق مع هذا الإطار . لقد قلت قبل قليل أننا نتمسك بنظرياتنا لأننا نجد لها تطبيقاً . لكن حتى إذا افترضنا أننا مستعدون لقبول شهادة التاريخ حين تعبر عن قبول عام ، فإن أقصى ما يمكننا ادعاؤه أننا وجدنا نظرياتنا صالحة للتطبيق فى الماضى والآن ماذا يؤكد لنا أن هذه النظريات ستظل صادقة فى المستقبل ؟

وتعرف المشكلة الفلسفية التى يثيرها هذا السؤال بمشكلة الاستقراء ، وكان دافيد هيوم هو أول من وضعها فى كتابه « مقال فى الطبيعة الإنسانية » . والافتراض الذى يبدأ به هيوم هو أن لدينا سبباً للاعتقاد بوجود الوقائع التى لا نلاحظها أو نتذكرها فى العادة إذا عرفنا أنها مرتبطة — فى صورة قانون — بشىء نتذكره أو نلاحظه . ويقدم هيوم هذه النقطة فى كتاب تال بقوله يبدو أن تفكيرنا الاستدلالى بشأن أمور الواقع قائم على علاقة العلة بالمعلول (١) وهذا الحكم مضلل فى أن حجته تنطبق على كل صور الاستدلال التجريبى ولا تنطبق فقط على تلك الصور التى تلجأ إلى ما نعتبره علاقة علية ، ثم يحاول هيوم توضيح أن أى استدلال من هذا النوع لا يمكن تبريره ، وينتج عن ذلك أننا طالما نتجاوز المعطيات المباشرة للإدراك الحسى والذاكرة فلن نجد سبباً وجيهاً للاعتقاد بصدق أى قضية تجريبية .

وكما هو مألوف فى حجج الشكاك ، كانت الخطوة الأولى بيان أن الاستدلال الذى يوضع موضع التساؤل ليس إستنباطاً . وحين يتحدث

---

(١) دافيدهيوم : « بحث فى الفهم الإنسانى » الفصل ٧ .

هيوم فى إطـار علاقة العلة والمعلول فقط ، يتنقل إلى القول أنه مادام كل معلول متميزاً من علته فلا يمكن أن يكون محتوى فيها منطقياً . وبوجه عام يمكن القـول أنه إذا كان لدينا حادثتان متميزتان فلا يوجد تناقض منطقى فى إثبات وجود أى منهما وإنكار وجود الأخرى .

والخطوة الثانية أن ننـكر أنه يمكن للحوادث أن ترتبط بعلاقة الضرورة التى ليست منطقية . ويمكن صياغة هـذه النقطة بطريقة أخرى إذا قلنا إنه لا يوجد ما يسمى الضرورة الطبيعية . حين نقـول عن حادثتين ١٣٩
لا ترتبطان منطقياً أن كلا منهما تحتم وجـود الأخرى فإننا نتضمن القول أن هذا النوع من الحوادث يتعاقبان ، لكن إذا تجاوزنا ذلك واعتبرنا الرباط بينهما ضرورياً فإننا لا نفعل أكثر من قوة ميلنا إلى ربطهما معاً .

وإذا كانت هاتان الخطوتان صحيحتين فلا يوجد فى طبيعة أى حادثتين متميزتين ما يجعلنا نستدل من حدوث إحـداهما على حـدوث الأخرى وبالتالى إذا كان لدينا أى سبب وجيه للقيام بهـذا الاسـتدلال فهو ملاحظتنا لحوادث من النوع موضوع البحث ارتبطت معاً ارتباطاً مطرداً فى الماضى .

لكن هل هـذا سبب وجيه ؟ إذا قلنا أن كل حادثة من النوع التى لوحظ حتى الآن أنها تصاحب حادثة أخرى من النوع ب فى عـلاقة مكانية زمنيةع . فلا يلزم عن ذلك أن يصدق هـذا عن كل أفراد أ . أو عن الحادثة التالية فى أ . إذا تنبأنا بأن الحادثة التالية فى أ تلازم حـادثة من النـوع ب فى العلاقة ع فإننا نقـول أكثر ممـا يجوز لنا . كيف نبرر هذه الخطوة ؟

يجيب هيوم أنه يمكننا تبريرها فقط إذا اعتقدنا بالمبدأ الذى يؤكد لنا أن ما حدث فى الماضى سوف يحدث فى المستقبل . ويصوغ هيـوم

هـذا المبدأ فى كتابه « مقال فى الطبيعة الإنسانية » هـكذا : « يجب أن نشبه الأمثلة التى لم تكن موضوع خبرتنا تلك التى كانت موضوعاً لخبرتنا وأن حوادث الطبيعة مطرده دائماً » (١) .

ولنا أن نسأل الآن ما الذى يبرر قبول هـذا المبدأ ، ويقـول هيوم إنه لا يمكن أن يوجد مثل هذا التبرير . يبدأ أولا بالقول أن هـذا المبدأ ليس بحقيقة منطقية ، وفى ذلك يقـول « يمكننا على الأقل أن نتصـور تغيراً فى العالم ، وهذا يبرهن على أن هذا التغير ليس مستحيلا » (٢) . لكن حتى إذا لم يكن هـذا المبدأ يقينا فهل لا يكون محتملا ؟ يجيب هـيوم أنه ما دامت أحكام الاحتمال ذاتها يجب أن تقـوم على الخبرة الماضية
١٤٠ فسوف تكون أى محاولة لجعل المبدأ إحتمالياً وقوعاً فى الدور . وفى ذلك يقول « يقوم الاحتمال على افتراض التشابه بين تلك الأشياء التى كانت موضوع خبرة وتلك التى لم تكن ، وإذن فمن المحال أن يقوم هـذا الفـرض على الاحتمال » (٣).

لكن إذا كان تبرير كل استدلالاتنا التجريبية يعتمدعلى افتراض أن مجرى الحوادث فى الطبيعة يستمر دائماً مطرداً بنفس الطريقة ، وإذ كان لا يمكن تبرير هذا الافتراض ذاته بأى وسيلة ، يلزم أن ليس لدينا سبب وجيه للثقة فى هذه الاستدلالات . هذه هى النتيجة التى يصل إليها هيوم . لقد اعترف أنه لا يستطيع قبول هـذا الموقف الشكى خارج إطار بحثه : أى أنه اعترف كسائر الناس أنه يسير فى حياته العملية فى حدود ما سماه الاعتقادات الطبيعية لكنه لم يقل إن ذلك أمر يقبله العقل ؛ حتى حين نتحـدث عن الاعتقادات التى نحيا وفقاً لهـا بأنها طبيعية بمـا تحـوى من إجماع الناس فى زمن معين إنمـا هو القيام باستدلال لا نستطيع تبريره عقلياً .

---

(١) دافيدهيوم : « مقال فى الطبيعة الإنسانية » ، الجزء الأول ، الفصل السادس .
(٢) نفس المصدر .　　　(٣) نفس المصدر .

(ب) النسق الأولى

هـذه نتيجة لا يرغب كثير من الناس قبولها لكن للنظـرية تأثيرها ووجاهتها وليس من السهل أبداً مواجهتها . هيا نناقشها بشيء من التفصيل . يجب أن نذعن للخـطوة الأولى وهى القول إنه لا توجد علاقة منطقية بين الحوادث المتميزة ، لكنها تحتاج إلى شرح واف إذا أردنا توضيح موقف هيوم الصحيح . نبدأ بالقـول أنه لا شأن للعلاقات المنطقية بالحوادث بالمعنى الدقيق ، وإنمـا نقـوم فقط فى وصفها . والآن خذ القضية بأن أوصاف الحوادث المتميزة مستقلة منطقياً بعضها عن بعض . لكى نكتشف صدق هـذه القضية يجب أن نعرف ما نوع هـذا الوصف ، ومـا المقصود بالقـول بتميز حادثتين . لم يقل هيوم ما يقصـده بالتميز ، لكن يمكن تقـديم التعريف الآتى : تقـال عن حادثتين أنهما متميزتان إذا لم يكن بينهما عنصر مشترك . لكن إذا قبلنا هـذا التعريف يجب أن نعترف بأنه ليس كل وصف للحوادث المتميزة مستقلا منطقياً عن الأوصاف الأخرى ، بل على العكس نجد أغلب الأوصاف التى تقـال على أى حادثة
١٤١ جزئية أنها تشير ضمناً إلى حادثة أخرى متميزة ، وهـذا يعنى أن الحادثة موضوع البحث مرتبطة علياً فى ظروف معينة . وسبب ذلك أن وصفنا للحوادث يرتبط غالباً بهذه الحوادث بواسطة أنواع مألوفة من الأشياء المادية ونحدد هذه الأشياء فى إطار مصدرها أو خصائصها العلية ، ولذلك يمـكن القول أنه لكى يكون شيء ما شجرة بلوط فمن الضرورى منطقياً أن تكون قـد نشأت من ثمرة بلوط ، ولكى يكون شئ آخر منضدة فمن الضرورى منطقياً أن يكون لهـا وزن معين ، ولكى يكون شيء ثالث آلة تصـوير فمن الضرورى منطقياً أن تستخدم فى التقاط صور شمسية ، وهـكذا فى باقى الأمثلة . ويعبر هـذا عن أن لدينا اهتماماً بالطريقة التى توجـد بها الأشياء وتؤدى وظائفها كما نرى فى الخصائص المدركة .

ويجب ألا نأخذ هـذه الوقائع على أن تتضمن أن العلية علاقة منطقية

بأى معنى أكثر من رغبتنا فى الإشارة إلى الأشياء أو الحوادث فى إطار الخصائص العلية التى نسندها إليها . ولذلك ندافع عن القضايا التى تقرر علاقات علية لكن هـذا دفاع لفظى. لا يعجز المغنطيس عن جذب الحديد وإلا لا نسميه مغنطيساً . إن ما حدث هـنا ـ كما يحدث فى حالات أخرى كثيرة ـ أننا على ثقة من التعميم العلى لدرجة كونه عنصراً فى تعريف الحدود . وعلى كل حال لا نعنى هـنا القـول أن التعميم ذاته صـادق منطقياً قبل أن نلاحظ الحوادث . ولكى نتأكد ذلك فإن علينا اصطناع كلمة جديدة تنطبق على أى شىء له مظهر المغناطيس وتركيبه الفـيزيائى لكن لا تترفر فيه خاصة الجذب كجزء من تعريفه، ثم نسأل ما إذا كانت كل الأشياء التى تنطبق على هـذا الحـد لهـا خاصة الجذب أيضاً . حتى إذا كانت لكل الأشياء تلك الخاصة ، فإن لهـا هذه الخاصة كأمر واقع وليس أمراً منطقياً . لن تكون القضية بأن شيئاً واحـداً على الأقل يفقد هـذه الخـاصة متناقضة . يجب أن نلاحظ أننا إذا قلنا أن هـذا يدل على خاصة علية كجـزء من تعريفه ، فإن علاقة هـذه الخاصة بالخواص الأخرى التى تبـدو فى التعريف لن تكون علاقة منطقية وإنمـا تجريبية بحتة ، وقد كان هيوم مهتماً بهـذه العلاقة .

والصعوبة التى يجدها هيوم فى أغلب أوصافنا المألوفة عن الحـوادث
١٤٢ أنها تشمل وقائع أكثر ممـا يجب ، ولا تتطابق الأوصاف بدقة مع الحوادث الموصوفة . ولكى يتخلص هيوم من هـذه الصعوبة يجب أن نحدد أنفسنا بما سميته الأوصاف الأصلية أو الحقيقية (١). والتعريف الذى أعطيته لهذه الأوصاف هـو أن وصفاً ما لشىء جزئى س فى زمن معين ص يكون وصفاً حقيقياً لـ س فى الزمن ص إذا لم يلزم عنه أى قضية بالنسبة لحالة س . فى أى زمن غير ص أو بالنسبة إلى وجـود أى شىء س يختلف عن س .

---

(١) أنظر كتابى « الاحتمال والدليل التجريبى » ص ٦ .

ويلزم عن هـــذا التعريف — بالإضافة إلى تعريفنا للتميز — أن كل الأوصاف الحقيقية للحـــوادث المتميزة مستقلة منطقياً بعضها عن بعض .

ويبدو هـــذا أمراً من السهولة بحيث يمكننا رفضه . يمكن أن تعبر أى جملة عن قضية صادقة إذا عرفنا حـــدودها بحيث نستنبط القضية من التعريفات . وهنا يذهب اهتمامنا إلى التعريفات ذاتها ، فنسأل لم تقبل هـــذه التعريفات ؟ إن السؤال الحقيقى هنا هـــو ما إذا كنا نقبل الإفتراض الأساسى بأن الأوصاف الحقيقية هى كل ما نحتاج لتفسير أى حادثة . والاعتقاد بقبوله هو جوهر النظرية الذرية التى ورثها رسل وبعض التجريبيين المحدثين من هيوم .

أظن أن هـــذا الموقف مقبول طالما نهتم فقـــط بمـــا سميته النسق الأولى وقد أخذت هذه التسمية من رامزى (١) لنتذكر أننا نأخذ النسق الأولى على أنه يتركب — لا من وصف للمعطيات الأولية للإدراك الحسى — وإنما من النظرية التى تطورت عن هـــذه المعطيات . إذا نظرنا إلى الأشياء المادية التى تهتم بها هـــذه النظرية على أن نستبدل بها مجموعة الحـــوادث التى تؤلف وجـــودها ، فيمكن صياغة قضايا النسق الأولى فى صـــورة تقـــرر أن كذا وكذا من الخصائص الملاحظة تقـــوم فى كذا وكذا من الأمكنه والأزمنه . وإذا نظرنا إلى جزئيات الذرة على أنها الأجزاء الدقيقة للأشياء المادية فإن القضايا التى تثبت وجـــود هـــذه الجزئيات فى أمكنة وأزمنة معينة سوف تكون عنصراً فى هـــذا النسق . ويمكن تعميم هـــذه القضايا إذا كانت تطابق الواقع ، وهـــذا يعنى أنه يمكن لهـــذه التعميمات أن
١٤٣ تشير إلى حـــوادث فعلية أو على الأقل نقرر أنها حوادث فعلية لكن لا تشير إلى
مجرد حوادث ممـــكنة . ويمكن أن يضم النسق أيضاً تعبيرات عددية ، ولو أن الأعداد التى تسجل نتائج المقاييس الفعلية سوف تكون محـــدودة ، كما يمكن أن يحـــوى النسق ثوابت منطقية كالسلب والربط والفصل وهى

---

(١) رامزى « أسس الرياضة » ص ٢١٢ .

المعروفة بدالات الصـــدق بمعنى أن صـــدق القضايا التى نصوغها أو كذبها يعتمد كلياً على صـــدق أو كذب القضايا التى تؤلفها .

ويبدو أن هـــذا النسق يحقق هـــدف الاتجاه الذرى (فلسفة الذرية المنطقية) . إذا كان لدينا مثال حسى فى مكان معين وزمن معين يطابق صفة ما تقبل الملاحظة ، فلا يلزم شئ منطقياً عما يمكن أن يوجد فى مكان آخر أو زمن آخر . وعلى أى حال توجد صعوبة فى التعرف على الأمكنة والأزمنة ، فليس من السهل التعرف عليها فى إطار الجـــوانب التى تحدث فيها ، لأنه قد يتـــكرر وجـــود جانب واحـــد . يمكننا إفتراض تمييز الجـــوادث المختلفة لجانب واحـــد (من جوانب الشيء الملاحظ) بوجود اختلافات فيما يجـــاوره من أشياء ؛ ما لم نلاحظ العالم فى مكان ، أو ما لم يتكرر وجـــود الأشياء فى أوقات وأمكنة مختلفة فلابد من وجـــود اختلافات إذا وسعنا من نطاق الأشياء المجاورة . ومن جهة أخـــرى يمكننا التعرف على الأمكنة والأزمنة بوضع النسق كله فى لحظة ما بحيث يمكن الإشارة إليه ، أو بربط كل شئ بشئ آخر مثل النجوم الثابتة أو بربط الحوادث مثل تأسيس مدينة روما . ويضمن منهج الإشارة التحديد وإن كان فيه عيب جعل كل النسق متمركزاً حـــول شخص واحد مثلما تشير الأشـــياء المكانية والزمنية إلى المتكلم . ولذلك أفضل التعرف على الأمكنة والأزمنة بوضع علامات حتى لو أدى ذلك إلى عدم الضمان منطقياً وإن كان مضموناً من الناحية العملية .

وسوف نضحى بفكرة تحليل المواقف إلى العـــناصر الأبسط حـــين نتبع أى طريقة فى البحث . سوف يتضمن التعرف على شئ ما أو حادثة ما إشـــارة ضمنية على الأقل إلى شئ آخر غير الشيء المراد التعرف عليه إلا إذا كان هـــذا الشيء هو العلامة الموضوعة ذاتها . وعلى كل حال فليست التضحية هنا أمراً خطـــيراً ، لأسباب هى أن علاقات الأشياء أو الحوادث مع
١٤٤ العلامات المحددة سوف تكون حادثة ، وأن إختيار هـــذه العلامات أمر

تعارف أو تواضع ، ولن يعتمد ذلك على وجود أي علاقة منطقية بين صفات الأشياء وصفات أي أشياء وحوادث أخرى تتميز منها . فإذا كانت عملية التعرف على عنصر ما في النسق تنطوي على إشارة إلى العناصر الأخرى فلن يوجد عنصران نقول عنهما إنهما مرتبطان بالضرورة ، وهذا ما أراده هيوم .

وهنالك مشكلة أخرى هل يستطيع نسقنا الأولى توضيح كل ما يحدث من أشياء . يقترب العالم الذي يمكن أن يصفه هذا النسق من عالم الرجل العادي لكنه يكون أكثر عبوساً ، لأن الأشياء المحتواة في ذلك العالم ليس بها خصائص كامنة ولن يكون بين هذه الأشياء علاقات علية ، وسبب ذلك أن القوانين العلية قوانين كامنة في الأشياء من حيث أنها لا تتضمن فقط روابط فعلية وإنما روابط ممكنة أيضاً ؛ إذ تتضمن أنه في ظروف كذا قد تتحقق في الواقع وقد لا تتحقق يجب أن تحدث أولا تحدث كذا من الحوادث . وسوف أناقش أنه بينما تثير القضية العلية الجزئية نوعاً من التعميم فقد لا تصل هذه التعميمات إلى مرتبة القوانين . وإنما قد تكون فقط استعدادات . وعلى أي حال فالنتيجة واحدة بالنسبة للسياق الذي نتحدث فيه مادامت القضية العلية تعتمد على شيء أقل من القانون . وإذن تتضمن هذه القضية عنصراً شرطياً : تتضمن أن حادثة ما لن تحدث ما لم تكن على علاقة مكانية وزمنية معها . ونكون انتقلنا حينئذ من مجال الواقع إلى مجال الإمكان — لا نتحدث فقط عما يحدث أو قد يحدث وإنما عما يحدث أو لا يحدث في الظروف التي لم تتحقق بالفعل . والإمكانيات هي موضوع ما سميته النسق الثانوي الذي يفسر النسق الأول . وينحصر النسق الأول في مجال الواقع الفعلي .

قد يقال ان هذا تصور ضيق جداً للواقع ، لأنه لا يوجد في العادة تمييز بين الخصائص الكامنة والخصائص المدركة بالفعل : واقع أن

نقـــول إن الزجاج سهل الكسر ،كما نقول إنه قد كسر فعلا . ويبـــدو الأمر
كما لو كان نسقنا الأولى ناشئاً عن نظرية . أعترف أن هـــذا هـــو كذلك
١٤٥ كما أعترف أن الاختيار بين القضايا الحملية على أنها تعبر عن واقع ؛ والقضايا
الشرطية أمر إحتياطي لا يعنى وجـــود حد فاصل . يمكن تبرير الحدود التى
وضعتها للنسق الأولى إذا كنت قادراً على تطـــوير نسق ثانوى يفسر كل شىء
تستبعدها هـــذه الحدود ، وهـــذا ما سوف أقوم به الآن بالنسبة للعالم
الطبيعى .

إنى أقوم بهـــذا التحفظ لوجود صعوبات خاصة تتعلق بالحوادث العقلية إذ يمكن إدخالها فى النسق الأولى من خلال الأجسام التى ترتبط بها لكنها تبدو فيه فى صورة هزيلة فقط وذلك لأننا لا نفـــترض أن عناصر هذا النسق تشير إلى ما يجاوزها ، على حين أنه يمكن أن تكون الخـــاصة الأساسية للحالات والعمليات العقلية إشارة إلى ما يجاوزها . ليس الفـــكر مجرد حضور بصرى بعين العقل أو مجموعة من الأصوات غـــير مسموعة . وإذا حصرنا الفـــكر فى صور ذهنية فإن هـــذه الصور تقـــوم بوظيفة الرمز إلى شىء آخر . وليس الانفعال مجرد نزوة أو ضيق وإنما هـــو شىء موجه إلى شىء واقعى أو متخيل . قد أغضب من شخص ما بشأن شىء معين قد يكون حدث بالفعل أو لم يحدث أصـــلا ، وقد آمل فى شىء قد يتحـــقق وقد لا يتحقق . ويسمى هـــذا الوجه العام للحالات العقلية بالقصد أو التوجه ونسأل الآن هل لا يمكن رد هذه الخاصة إلى شىء آخر .

من الواضح أن خاصة القصد أو التوجه لا يمكن ردهـــا ببساطة إلى خصائص لمجموعة من الحوادث فى النسق الأولى ، حتى إذا كان من الممكن أن نحلل طموح شخص ما مثلا فى إطار أفـــكاره وســـلوكه فيجب ألا نتناول فقط الاعتراض بأن أفكاره يجب أن تكون ذات معنى وأن سلوكه شىء أكثر من مجرد حركات مادية ، وإنمـــا لا تكفى الإشارة إلى أفكاره وأفعاله الواقعية . إن طمـــوحه أمر يتعلق بمـــا سوف يقـــوله أو يفكر فيه

فى ظروف معنية . وباختصار ، يتسع حديثنا عن الحالات العقلية ليدخل فى أنساق مختلفة : أى يندمج التعبير الشرطى فى الحديث مع التعبير الحملى أو التقريرى بلا شرط . وعلى أى حال يمكن عزل أحدهما عن الآخر ، وإذا كان وصفنا للقضايا الشرطية المتصلة كافياً بوجه عام فلا سبب يدعونا لعدم تطبيق هذا على الشرطيات المتضمنة فى وصف الحالات والعمليات العقلية . وهنالك مشكلة أكثر صعوبة وهى البحث فى طريقة تتناول قصدية
١٤٦ الفكر التى تتضمن أى مشكلة من هذا النوع الذى يتضح فى صورة سلوك ، حيث أن ما يجعل السلوك أكثر من مجرد حركات بدنية هو التفسير الذى يضعه له الفاعل أو الناس الآخرون . تنشأ المشكلة طالما نقول إن التفكير يتركب من إستخدام الرموز ، والصعوبة هنا هى فى تفسير اكتساب أى رمز معنى .

إذا لم نر الرموز ذات دلالة فى ذاتها — وهذا يعنى إنكار أى تفسير لها — وإذا لم نتهرب من المشكلة حين نتصور المعانى موضوعات مجردة تدل عليها الرموز فى علاقة لا معرفة ، فيبدو أن لا مفر من الاتفاق مع بيرس حين يقول « إن معنى فكرة ما معنى افتراضى »(١) ، أى أن الفكرة خالية من المعنى وإنما مجرد وجدان ، ولا تكتسب معنى إلا بالقياس إلى تفسير واقعى أو ممكن نأخذه من أفكار أخرى . وقد يدعم هذا الموقف القول بأن المعيار الذى نقيمه لكى يفهم شخص ما رمزاً ما هو فى الأجابة التى يعطيها لأسئلة أخرى ، ورغم ذلك فعليه اعتراض وجيه . اذا كان الفكر المفسر ذاته بدون معنى ، فكيف يضفى معنى على ما يفسره ؟ كيف يمكن أن تعطى مجموعة الرموز — وهى بذاتها لا معنى لها — معنى للفكرة التى تفسرها ؟ يبدو أننا فى حاجة إلى شىء إضافى نبحث عنه فى العلاقة بين الفكر والفعل .

والسؤال الان هو كيف نقيم هذه العلاقة . لقد أعطيت — فى كتابى

---

(١) بيرس : « مجموعة الأبحاث » جـ ٥ ص ٢٨٩ .

« أصول البراجماتزم » — هيكلا لنظرية أقول فيها إن إستعداد شخص ما لقبول جملة ما إنما هو جزء من نموذج من سلوك فعلى أو ممكن يؤلف بالإجمال إعتقاده فى قضية ما ، وأن شروط صدق هذه القضية تحدد معنى تلك الجملة . لكن هناك الصعوبة القائلة بأنه إذا لم يكن هذا التفسير دائرياً فلا يمكن أن يتألف السلوك من أى شيء سوى استعداد الإنسان القيام بحركات بدنية معينة ، كما أنه لا يمكن أن يتألف قبوله للجملة من شيء سوى قيامه بإستجابة إيجابية لمجموعة أولية من الأصوات أو العلامات ، وإذن نرتاب فى أن يعطينا هذا مادة كافية لتحليل الاعتقاد .

١٤٧ وحيث أنى لست متأكداً من صحة مواجهة هذه الصعوبة ، وإنى عاجز عن وضع نظرية تتجنبها ، فلست متأكداً من أن برنامج هيوم يفسر الحوادث العقلية . وإذا حاولنا تعديل هذا البرنامج ليفتح بابا لخاصة القصدية والتوجه ، فسوف نعرض أنفسنا لمزيد من رفض للنظرية الذرية (تحليل الخبرة الإنسانية إلى جزئيات منعزلة) ، وإزالة للتمييز بين الواقعى والممكن . سوف يحتوى وصف الحوادث فى النسق الأولى على إشارة إلى موضوعات القصد والتوجه التى قد توجد وقد لا توجد . وآمل تجنب هذه النتيجة لكننا نترك هنا السؤال مفتوحاً مادام لا يؤثر على الخطوة الأولى فى حجة هيوم . حتى إذا لم نستطع وصف حادثة ما تتألف من صياغة شخص ما لقصد معين دون إشارة إلى الفعل الذى يقصد إليه ، فلا يزال يمكن لهذا القصد ألا يتحقق ، ولا يلزم عن وجود هذا القصد أن الفعل سوف يحدث . . حتى إذا لم يمكن وصف رغبة ما دون إشارة إلى موضوعها فوجود الرغبة لا يحمل فى طياته وجود موضوعه : أى أنه ليس من الضرورى منطقياً أن تتحقق الرغبة . ولذلك يمكن إقامة المبدأ بأنه لا توجد علاقة منطقية بين الحوادث المتميزة .

(ح) الضرورة والقانون

هل توجد علاقة ضرورية غير منطقية ؟ كان هذا التساؤل موضوع

مناقشة لكن لا يزال هـذا الموضوع غامضاً . وتقـوم الصعوبة فى معنى هـذه العلاقة عند أولئك الذين يعتقدون بهـذه العلاقة الضرورية . والأمثلة التى يعطرنها ويعتمدون عليها أمثلة على خصائص علية . يرى هؤلاء الفلاسفة أن هـذه العلاقة لا تقوم على مجرد واقعتين ترتبطان ارتباطاً مطرداً وإنما يرون أن فى الأشياء أو الحوادث قوة تؤدى إلى حدوث حوادث معينة فى ظروف معينة . ويلاحظ أتباع هيوم — وهم خصوم لهـؤلاء الفلاسفة — أن هـذه القـوى لا تقبل الإدراك بل لا يعرفون كيف يتم إدراكها . إن الميدان الوحيد الذى نجـد فيه إمكان ملاحظة أى شيء من ذلك النوع هـو أفعالنا وتأثير الأشياء الأخرى فينا . لكن حتى إذا كان لدينا ما يمكن وصفه بأنه الإحساس بالضرورة فى تلك الحالات — ولا أرى شخصياً أن لدينا هـذا الإحساس — فيجب أن نوضح أنه يوجـد شيء ما فى العمليات العلية فى الواقع تطابق هـذا الإحساس . نعم لاشك فى سيطرتنا على
١٤٨ أجسامنا أو على إستجابتها لبعض المنبهات . لسنا فى حاجة إلى تفسير كيفية تحريكنا لأذرعنا ، وقد تكفى خـبرة واحـدة لإقناع الطفل بأن شيئا ما ضار . والعلاقات الوحيدة التى يبدو أنه يمكن تحققها فى مثل هـذه المواقف هى العلاقات المكانية والزمنية : إن التصميم على الوصول إلى شيء ما تتبعه ببساطة حركة الذراع ، وحين يجد الطفل نفسه أمـام شيء ضار يحس بالألم لكن ليس واضحاً ثم تتألف القـدرة على أداء الفعل .

وعلى أى حال هـذا السؤال أقل أهمية مما نظن ، وإذا كان يوجد شيء فى هـذه الحالات أو حالات أخرى ممـا يمكن تسميته «قوة» أو «فاعلية» فوجوده غير ذى أهمية فى حجتنا . إن ما نبحث عنه هو التأكد من أن العلاقة التى وجد أنهـا تقـوم بين الحوادث من النوع السابق سوف تستمر وتطرد فى حـوادث أخرى . لكن طالما أن هـذه العلاقة ممـا تقبل الملاحظة فى حالات جزئية فلا أهمية لهـا بالنسبة لطبيعتها ماذا تكون . خذ مثلا جسما يحرك جسما ، وافرض أن ما نلاحظه ، لا أن الأشياء تلامست أولا فى المكان ثم تغير وضعهما المكانى النسبى ، وإنما أن أحـدهما اضطر الآخر إلى الحركة

فإذا كان يوجد شك فيما إذا كان هـذا الجسمان — أو جسمان آخران من نفس النوع — يتلامسان فى ظروف مشابهة فإنا نجدهما يغيران من مكانهما النسبى ، فلابد أن يوجد شك أيضاً فيما إذا كان أحـدهما يضطر الآخر إلى الحركة ويمكن تطبيق نفس الفكرة على أى مثل آخر بما فيه أمثلة السلوك الإنسانى فإذا كان يوجد شك فيما إذا كان تصميمى على الوصول إلى شىء ما يؤدى إلى تحريك ذراعى ، فإنه يوجد نفس الشك فيما إذا كان هـذا التصميم يضطر ذراعى إلى الحركة . وإذن لا نكسب شيئاً حين نتحـدث عن علاقة القوة أو الفاعلية ، التى يبدو أنها أسطورة . فإن قيل إنها علاقة ضرورية بدليل أنها سوف تتكرر فى أمثلة مشابهة . قلنا إن هؤلاء الذين يثيرون هذه العلاقة لا يستطيعون تحـديد أنفسهم بوصف ما يمكن اكتشافه فى الحالات
١٤٩ الجزئية ، وهؤلاء يقيمون وصفهم على أساس افتراض أن لنفس المعلولات نفس العلل فى ظروف متشابهة ، وهو افتراض لازال فى حاجة إلى تبرير .

نستنتج من ذلك أنه إذا كانت لفكرة الضرورة الطبيعية أى فـائدة ، فيجب ألا تكون علاقة تربط بين حوادث جزئية ، وإنما تكون علاقة تصورية بين حوادث من نوع مختلف . ويقـترح دعاة الضرورة الطبيعية أنه يمكننا إدراك صدق القضية العامة أن واقعة ما تحتم واقعة أخرى بالضرورة ومادمنا لا نفترض أن هـذه الضرورة ضرورة منطقية ، وما دام القـول بأن وجـود شىء ما فى ظروف معينة ضرورى مكافىء للقـول إن عدم وجوده فى تلك الظروف مستحيل فإن النظرية تعتمد على فكرة أولية عن الإمكان التجريبى .

لكن هل يمكن قبـول مثل تلك الفـكرة ؟ لا أعتقد أنها كذلك : نعم إننـا نقابل بين الضرورة العلية والضرورة المنطقية . إن الواقعة التى لا يوقعنا وصفها فى تناقض قد نظل نقول إنها مستحيلة على أسـاس فكرة العلية . من المستحيل عليا لا منطقياً أن القطة تعيش مع الفأر جنباً إلى جنب أو أن الآلة البخارية تعمل بدون وقود . لكن الاختلاف هنا لا يتركب من

إستخدام التصورات المختلفة للإمكان وإنما من إشارة ضمنية إلى أنواع مختلفة من القوانين . حين نقـــول إن واقعة ما مستحيلة كأننا نقـــول — فيما أعتقد — بوجود قانون يستبعدها ، وسوف تصبح الواقعة الضرورية واقعة يلزمها قانون بمعنى استبعاد عدم وجـــودها ، والواقعة الممكنة هى مالا يلزمها ولا يستبعدها قانون . وإذن فالخلاف بين الإمكان المنطقى والعلى هـــو خلاف بين القـــول أن ما هو مستحيل منطقياً تنكره قوانين المنطق ، والقـــول أن ما هـــو مستحيل عليا ترفضه قوانين الطبيعة . لكن إذا صح هـــذا فمن الخطأ أن نحـــاول تأسيس فكرة القانون العلى على فكرة الضرورة الطبيعية ، لأن فكرة الضرورة من أى نوع تفترض أبتداء فكرة القانون .

وهنالك اعتراض آخر وهـــو أنه حتى لو أخذنا فكرة الضرورة الطبيعية على أنها فكرة أولية فلن تساعدنا فى حل مشكلة الاستقراء . إذا عرفنا أن كل الحوادث من نوع أ التى لاحظناها ترتبط بكل الحـــوادث من نوع ب ، وإذا بحثنا عن شىء يؤكد لنا أن الحادثة المقبلة من أ سترتبط بالحادثة ب ، فإن معرفتنا بأن كل أ هو ب سوف تكون مقنعة ؛ وإذا دعمنا المقدمة بقولنا بأن أ يجب أن ترتبط بها ب فإن هـــذا القـــول لا يضيف جديداً إلى قوة ١٥٠ البرهان . إن السبيل الوحيد الذى يجعل هـــذا الدعم مؤيداً للنظرية هـــو أن يكون اكتشاف أن كل أ يجب أن تكون ب أيسر من معرفة أن كل أ كان ب ، ولعل هـــذا هو ما يعتقده دعاة النظرية . لكن كيف يمكن أن يكونوا على حق ؟ قد يكون موقفهم مقبولا لو كان ب داخـــلا فى تعريف أ . وإذ أرجعنا إلى مثال سابق فلن نجد صعوبة فى اكتشاف أن المغنطيس يجب أن يجذب الحـــديد ، طالما نرفض تطبيق كلمة مغنطيس على أى شىء لا يجذب الحـــديد . وعلى أى حال رأينا أن هـــذا يترك المشكلة كما كانت ، لأن القضية التجريبية العامة خاصة جذب الحـــديد مُصاحبة لخواص أخرى فى المغنطيس لازالت محتاجة إلى تدعيم . وكيف نصل إلى ذلك ؟ لا فائدة من القول أننا نعرف الفروض التجريبية من هـــذا النوع أو من أى نوع آخر

بالحدس ، لأن الالتجاء إلى الحدس بمثابة قناع للحديث عن ادعاء معرفة لا أساس لها ، بل لا يوجد سبب للثقة فى حدوس شخص ما ما لم يتفق الفرض مع الشواهد التجريبية . لكن حينئذ إذا كان الأمر متعلقاً بالشواهد فيجب أن يكون اكتشاف ترابط دائم لخصائص معنية أكثر سهولة من الحديث عن وجوب ترابطها ، لسهولة إقامة الشواهد .

يبدو أن فكرة الضرورة الطبيعية لا تساعدنا لكى نبرر قبولنا لما نعتقد أنه قانون طبيعى ، كما أنها لا تفسر سمات هذه القوانين . يجب إذن أن نبحث عن جواب آخر لتلك الأسئلة . هيا نحاول أولا توضيح ماهية القوانين الطبيعية . إن السبب الرئيسى الذى جعل الفلاسفة يسندون الضرورة إلى هذه القوانين هو أنهم رأو أنهم لا يستطيعون تفسير الاختلاف بين القوانين ومجرد التعميمات بدون إسناد هذه الضرورة . هل هذا اختلاف حقيقى وإذا كان كذلك فكيف نشرحه ؟

أظن أن ذلك اختلاف حقيقى . والوسيلة المألوفة لإدراك الاختلاف هو القول أن تعميمات القانون تتضمن شروطاً لم تتحقق بينما تعميمات الحياة اليومية لا تتضمنها . افرض مثلا أنه تم عقد اجتماع وطرح موضوع ما للموافقة فووفق عليه بالإجماع ، وهنا نجد تعميما صادقاً لواقع
١٥١ هو أن كل الأشخاص الحاضرين فى الاجتماع صوتوا لصالح ذلك الموضوع . فإذا عرفنا آراء المجتمعين وشخصياتهم فلن يكون هذا شيئاً ثانوياً لكن لا يبلغ هذا التعميم تعميم القانون . يمكننا القول بالنسبة لأى إنسان أنه إذا كان حاضراً فى الاجتماع فإنه وافق على الموضوع المعروض للتصويت فيه ، لكننا لا نستطيع القول أنه لو كان حضر إذن لوافق على هذا الموضوع ، لأن من بين الذين تغيبوا عن الاجتماع من المحتمل إن كان يوجد بعض الأعضاء الذين من معرفتنا لسماتهم وآرائهم نقول عنهم لو كانوا حضروا لعارضوا الموضوع المعروض . ومن جهة أخرى إذا نظرنا إلى تعميم مثل قولنا كان كل الحاضرين فى الاجتماع متعاطفين فيمكننا القول بثقة

بالنسبة لأى شخص إنه إذا كان أحدهم حاضر لكان متعاطفاً بل لو كان حاضراً لكنا وجدناه متعاطفاً . فإذا قلنا تعميما فى صورة قانون مثل كل الناس متعاطفون فيمكننا تطبيقة على حالات ممكنة بحيث لا يمكننا تطبيقة على تعميات الواقع اليومى .

أتمنى أن يكون هذا المثال قد ألقى ضوء على طبيعة التميز الذى نحن بصدده، لكنه لم يوضح لنا كل شىء لأن فكرة الشرط الذى لم يتحقق لازالت محتاجة إلى تفسير . أضف إلى ذلك أنه يبدو أنه لا توجد وسيلة مقنعة لتفسيره إلا بالإشارة إلى قوانين ولذلك نجد أنفسنا مرة أخرى تقع فى خطر الدور . وسبب ذلك أن صدق القضية الشرطية المتصلة — سواء تحقق مقدمها أو لم يتحقق — لا يعتمد فقط على قيمة صدق مكوناتها وإنما يعتمد أيضاً على وجود علاقة بين هذه المكونات (عناصر القضية الشرطية) . إذا أفرضنا أن الشرطيات دالات صدق فإنا نعتبرها صادقة فى كل الحالات فيما عدا تلك التى يكون المقدم فيها صادقاً والتالى كاذباً ، ويلزم عن ذلك أن كذب المقدم يكفى لصدق القضية الشرطية . وطبقاً لهذا التفسير نجد أن القضايا الشرطية الآتية « إذا ضغطت عود الثقاب على شريط الفوسفور اشتعل » ، « إذا ضغطت عود الثقاب على شريط الفوسفور لا يشتعل » صادقة معاً طالما أنى لم أضغط عود الثقاب . لكن ليست هذه هى الطريقة التى تفكر بها . إذا أخذنا الصيغة « إذا كان ق كان ل » فى استخدامها المألوف فإنها تكافئ الصيغة « لا — ق أو ل » ، لكن صدق ق و ل معاً قد لا يكفى لصدق القضية الشرطية . افرض أن طبيباً قال لمريضه « إذا استمررت فى الشراب بهذه الدرجة سوف تموت فى غضون سنة » ، وأن المريض استمر فى شربه كما اعتاد ثم قتل فى تصادم سيارة وهنا لم يدخل شرابه عنصراً فى وفاته ، حينئذ يجب ألا نستنتج صدق
١٥٢ نبوءة الطبيب . والسبب فى ذلك أنه لم تتوفر العلاقة الضمنية بين إسراف الرجل فى الشراب ووفاته .

والنتيجة التى أود الوصول إليها من هــذه الأمثلة هى أن القضايا الشرطية من النوع المألوف تقــوم بوظيفة مزدوجة: اى تستخدم فى الأحاديث العامة كما تستخدم فى الحجج . افرض أن القضيتين «ق» و «ل» قضايا فى النسق الأولى ، فقد تقــول إن مضمون الصيغة « إذا كان ق إذن ل » محصور فى إنكار « ق و لا — ل » ، وما بعد ذلك يربط الشرط القضيتين فى أنه يقدم ما تقرره ق على أنه تفسير جزئى على الأقل لما تقرره ل ، أو يقــدم ق على أنه الوضع الذى نجد فيه أن ما تقرره ل قد يحدث على أســاس الوقــائع التى يفرضها المتكلم ضمنا . ولذلك لا نحتاج للقــول أن ق أو ل صادقة فى الواقع . بل على العكس نجــد فى حالة الشرط الذى لم يتحقق أن ق كاذبة . أما عن وظيفة الشرطيات فى إقامة الحجج فإن هــذه القضايا تدعونا إلى افتراض صــدق ق ثم نستنبط ل فقط حين يتحقق هــذا الفرض . وفى حالة معرفتنا لكذب ق تكون القضية الشرطية جــولة فى خــيال لا واقع فيه لكنه خيال هادف وهــو جــذب الانتباه إلى الوقائع التى تؤيد صدق ل على افتراض صدق ق كما تجذب الانتباه إلى التعميمات التى ترتبط بهذه الوقائع لتربط القضيتين . ويمكن لهــذه التعميمات أن تأخذ صــورة القوانين الكلية لكن ليس بالضرورة . وكثيراً ما نستخدم القضايا الشرطية على أنها تعبر عن ميول خاصة وليس غير ، وينطبق هــذا بوجه خاص على مجال السلوك الإنسانى ، حين يترك عجزنا عن الإحاطة بالقوانين الكلية مجالا لما يمكن أن يتطور ليصبح تأملات خاملة ، فمثلا أشك فى وجــود أى إجابة صــادقة أو كاذبة لسؤال ماذا عسى أن تكون عليه نتيجة الحرب العالمية الثانية لو لم يكن هتلر غزا روسيا ، أو ماذا عسى أن يكون عليه الحال لو لم يوجد نيوتن واكتشف شخص آخر قانون الجــاذبية فى أواخر القرن السابع عشر . فى أمثال هــذه المناقشات يؤكد فريق من الناس مجموعة معينة من الوقائع ويؤكد الفريق الآخر مجموعة أخرى من الوقائع ، وتصبح التعميمات التى يعتمد عليها كل فريق ضعيفة هزيلة : فرض يضاف إلى آخر .

ونجد أنفسنا فى النهاية أننا نحن الذين نقرر أن لقصة خيالية نصيباً أقوى من الرجحان .

١٥٣ هيا نعود إلى التمييز بين تعميمات القانون وتعميمات الحياة اليومية بعد ما قدمنا تحليلا للشرطيات ، وأعتقد بإمكان شرح ذلك التمييز طبق هذا التحليل . لا يقوم التمييز فى خاصة التعميمات ذاتها وإنما فى اتجاهنا نحوها . فقد نظن أن بتعميمات القانون مضموناً تجريبياً كبيراً مادامت تتضمن شروطاً لم تتحقق بعد ، لكن هذا خطأ . كل ما يمكن توقعه من أى تعميم على المستوى التجريبى البحت — هو أنه يتحقق فى كل حالة تحقق مقدمها وهذا هو ما يؤديه أى تعميم صادق فى أمور الحياة . فإذا أعتقدنا بصدق التعميم بنوعيه اعتقدنا أنه ينطبق على كل الأمثلة الواقعية ، وينشأ الاختلاف فقط بين نوعى التعميم حين تدخل حالات خيالية أو حالات لا نعرف حدوثها فى الواقع .

ولكى نبين كيف ينشأ هذا الاختلاف ، افرض أنى مشغول بتعميم ما مثل كل ماله الخاصة س له الخاصة ص أيضاً . هيا نرمز لهذا التعمم بالحروف أ ، وافرض أن لدينا شيئاً ه أعتقد أن له الخاصة س . فإذا اعتقدت بالتعميم أ فإنى أسند ص إلى ه سواء اعتبرت أ تعميم واقع أم تعميم قانون . لكن إذا نظرت إلى أ على أنها تعميم من الحياة اليومية فقط فإن إعتقادى بأنه ينطبق على ه سوف يزعزع الواقعة بأن ه له كذا وكذا من الخواص على نحو لا يتعرض للنقد إذا اعتبرت ا تعميم قانون . ولتوضيح ذلك نعود إلى مثالنا السابق لكن نتخيل هذه المرة أن الاجتماع لم ينعقد بعد . وحينئذ نجد أن اعتقادى بأن كل الذين سيحضرون الاجتماع سيوافقون على الاقتراح المقدم لهم قد لا يظل قائماً إذا عرفنا أن شخصاً ماتتعارض آراؤه مع الاقتراح أو نال رشوة سيحضر ويعارض الاقتراح . ومن جهة أخرى قد لا تهدد هذه المعلومات إعتقادى بأن كل من يحضر الاجتماع سيكون متعاطفاً . إذا كان لدى كل الأعضاء عواطف إنسانية فإنى أعتمد على

تعاطفهم ، بصرف النظـــر عن آرائهم ومبادئهم وأى خصـــائص أخرى يمتلكونها ، ما لم يؤد بى خيالى إلى إنكار أن لديهم خصـــائص بدنيـــة تعتمد عليها تعاطفهم .

وما سبق قوله لا يعنى أن لدينا ثقة دائمـــاً فى القضايا التى نعتـــبرها تعميات قانون أكبر من القضايا التى نعتبرها تعميات الواقع اليومى . نميل فى العادة إلى الثقة فى تعميات الواقع اليومى مادمنا نصل إلى الاعتقاد بهـــا
١٥٤ حين نعتقد أيضاً بأننا تأكدنا واكتشفنا أن كل أمثلة تلك التعميات مطـــابقة للواقع . وعلى أى حال يصدق هـــذا إذا نظرنا إلى ترابط الخصائص فى تلك الحالات على أنها عرضية بمعنى أنه ترابط نميل إلى إسقاطه على ما لا نعرفه . أما فى حالة تعميم القـــانون فالمألوف أن يكون الترابط ممـــا يمـــكن إسقاطه ، ليس فى كل مجمـــوعة متخيلة من الظروف ، وإنمـــا على الأقل فى كل مجموعة من الظروف لا تتعارض مع قانون أســـاسى . وما دام يمكن تقديم التميز على أنه اختلاف فى مدى الخصائص التى يمكننا تخـــيل إضـــافتها إلى المقـــدم دون إستبعاد ارتباطها بالتالى ، فقـــد يصبح اخـــتلافاً فى الدرجـــة لا فى النوع . وبين التعميات العرضية البحتة التى يجب ألا نسقطها أكثر ممـــا نكتشف وجـــودها ، والقـــوانين الفـــيزيائية الأســـاسية التى نحـــتاج معها اتساقها مع كل تأملاتنا ، توجد تعميات كالتى ترتبط بالعادات الشخصية أو التقاليد الاجتماعية التى نسقطها — مع بعض التحفظات — وتعميات القانون التى نجـــد فيها أن اعتقادنا يقـــاوم كل شطحات الخيال لكنها لا تتعارض مع القوانين الأســـاسية . ومن هذه الوجهـــة من النظر ، لا يهمنا إن كان القـــانون علياً أو إحصائياً . وعلى مستوى آخر نحن ميالون إلى النظر إلى تعميات الاتجاهات على أنه يمكن تفسيرها فى إطار القانونين العلمية الكلية حتى لو لم تكن اكتشفت هـــذه القـــوانين . لكن يمـــكن تفسير تلك التعميات بطريقة أخرى : لكى تكون القوانين الأســـاسية إحصائية يجب أولا أن ننظر إلى الإحصاء على أنه يظـــل ثابتاً مهما تغـــيرت الظروف الأخرى ، ويجب ثانياً ألا نتوقع اكتشاف سبب لم يكون كذلك .

وهنالك اعتراض وهو أننا لم نتجنب الدور الذى وجدناه متضمناً فى تفسير القوانين فى إطار الشرطيات ، حيث إننا حين نقول إننا ميالون إلى تناول الأنواع المختلفة من التعميمات بطرق مختلفة إنما تقوم بحكم شرطى . أضف إلى ذلك أننا لا نستطيع ببساطة تعريف أى قانون طبيعى بأنه تعميم صادق نميل إلى إسقاطه بالطريقة التى وصفناها مادمنا قبلنا وجود قوانين طبيعية لم نكتشفها بعد ، يمكننا النظر إليها كتعميمات صادقة وهى تعميمات قانون إذا اعتقدنا بها . لكن يعتمد هذا بدوره على أحكام شرطية . أعترف أن لهذا الاعتراض وجاهته لكنى أظن
١٥٥ أنه يمكن التهرب منه . يمكننا الاستفادة من موقفنا السابق أن تفسيرنا للشرطيات يتبع نفس الطريق الذى فسرنا به القوانين . إن الحديث عن ميلنا الطبيعى لإسقاط التعميمات على الحالات الخيالية أو التى لم تتحقق بعد هو ذاته إقامة إسقاط مشابه يمكن تفسيره بنفس الطريقة . كل ما نحتاجه كنقطة بداية هو عدد من الأمثلة التى يتحقق فيها هذا الميل الطبيعى .

إن الفكرة التى كنت أحاول تطويرها هى أننا لا نفسر حادثة ما فقط بربط حوادث مشابهة لها مع حوادث من نوع آخر نعتقد أنها على علاقة ثابتة معها ، وإنما أيضاً بإسقاط هذا التعميم على أمثلة خيالية أو غير معروفة لنا . ويمكن تفسير التعميم حينئذ بإشتقاقه من تعميم آخر أو من نظرية يتسع مجال تطبيقها على الحالات الواقعية والخيالية . توجد صور ضعيفة من التفسيرات تلك التى نعتمد فيها لأول وهلة على قضايا الميول والاتجاهات بل نرى بعد ذلك أنه يمكن إسقاطها ولو إلى حد ما . وقد نتساءل لم لا نقنع بترتيب الوقائع دون أن نضايق أنفسنا بتأمل النتائج الفرضية للحوادث الخيالية ، لكننا نجيب بأن هذه التأملات تفتح لنا بابا لتناول المستقبل المجهول . وحيث إننا لا نعرف ما سوف يحدث فعلا فيجب تقديم الممكنات المختلفة ولذلك نحتاج إلى نسق شارح أوسع من ذلك الذى يتناول فقط تعميمات الواقع اليومى .

(د) النظرية والملاحظة

حين قدمت وصفاً للقوانين الطبيعية لم أقل شيئاً عن أسباب اعتقادنا بها . ولم نتخلص بعد من الشك الذى أثاره هيوم . بل على العكس وجدنا أنفسنا مضطرين إلى قبول الخطوتين الأولى والثانية فى موقفه. والآن ماذا عن الخطوة الثالثة ؟ هل صحيح أن السبب الوحيد لدينا للاعتقاد بأن الحوادث من نوعين مختلفين يرتبطان ارتباطاً مطرداً ، أو حتى الاعتقاد بأن العلاقة تقوم فى مثال واحد — هل صحيح أن السبب لاعتقادنا هذا هو معرفتنا لارتباطها فى الماضى باطراد وثبات .

هذه القضية محتاجة الى تفسير ، لو أخذناها على أن تتضمن أن الطريق الوحيد لوصولنا إلى فرض عام هو تعميم من الحالات الملاحظة فإنها
١٥٦ تكون قد أنكرت كثيراً من الوقائع فى حياتنا العملية . إن من المبالغة والإسراف أن نقول إن مثل هذه الخطوات الاستقرائية البسيطة لا تحدث فى العلم وإنما تلعب دوراً أصغر من إقامة نظريات تربط الحوادث بطرق لم تقبل الملاحظة من قبل . وسمة هامة أخرى فى المنهج العلمى هى أن نظرية ما تتطور عن أخرى . لم يبدأ كيلر بملاحظة أن كوكب المريخ يتحرك فى مدار بيضاوى حول الشمس ثم قدم الاستدلال الاستقرائى بأن هذا يصدق على كل الكواكب فى أى وقت . إن المعطيات التى يجمعها عن الأوضاع الظاهرة للمريخ فى مختلف الأوقات اتفقت مع النظرية الهندسية لبطليموس كما اتفقت مع نظرية مركزية الشمس لكوبرنيق . ورأى أن نظرية كوبرنيق قدمت تفسيراً أفضل للوقائع ولذلك حاول القيام ببعض الفروض التى تتفق معها . وقد تحققت هذه الفروض فيما بعد . ولم يلاحظ نيوتن الأجسام التى لا تؤثر عليها أى قوة وتستمر فى حالة سكونها أو حالة حركتها المطردة فى خطوط مستقيمة . لا توجد مثل هذه الأجسام . إنه أخذ من جاليليو الفكرة بأنه يجب علينا أن نفسر حركات الأجسام فى إطار تغيرات هذه الحركات ، ثم توصل إلى المبادئ التى

تخضع لهـا هـذه التغيرات فى نظـرية استنباطية بحتة . وباختصار وضع نيوتن نمـوذجاً افـترض على أساسه أن الوقائع تتفق معه . وكان إلغاء نظرية أينشتين فى النسبية لنظرية نيوتن نتيجـة لتجربة تدعم القول إن سرعة الضـوء تظل ثابتة بالقياس الى عدد من الأجسام التى كان يتحـرك بعضها حـول بعض فى نفس اتجـاه حـركة الضوء. ولم يتركب حل أينشتين لهـذه المشكلة من استبدال مجمـوعة من التعميمات التجـريبية بمجموعة أخـرى وإنمـا بإقامة نسق هـندسى مختلف يصف العالم الطبيعى ، وذلك بمراجعة جـديدة لتصـور التزامن وصياغة القضية أن سرعة الضوء ثابتة كمبدأ من مبادئ النظرية الفـيزيائية . وقـد جاءت نتائجـه فى هذه المشكلة وغـيرها معارضة لإدراك الرجل العادى . وقد لاقت هـذه النتائج إجماعاً لأنها قدمت طريقة لتفسير منظم لعـدد من الوقائع فسرتها نظرية نيوتن باجتهاد شخصى . وكان تفسير أينشتين بعيداً كل البعد عن
١٥٧ مجـال الإدراك الحسى . وذلك حقاً مثل على ميل عام للتفسيرات العلمية أن تصبح أكثر تجـريداً كلما اتسعت دائرة البحث . توجد علاقة بعيدة عن إدراك الرجل العادى بين نظرية الكوانتم المعـاصرة وأى حـادثة يمكن ملاحظتها .

لكن بعد كل هـذا ، تظل النظريات فى حاجة الى مطابقة الوقائع . وقد تكون فكرة مطابقة الوقائع ذاتها فكرة مطاطة لكن يجب أن يوجـد إجرائى على الأقل لعجز النظرية عن مطابقتها . إذا كان لأى نظرية أن تكون لهـا قيمة تفسيرية يجب أن تقبل الاختيار التجريبى ، وهذا يعنى وجـوب وضع حدود لمجال المواقف التى يمكن ملاحظتها تكون متسقة مع النظرية . لكن تعود الينا هنا شـكوك هـيوم فى صـورة أعم . نعـم قد لا يكون صحيحاً أن نقـول إن السبب الوحيد التى يكون لدينـا لقبول نظرية ما هو اتفاقه مع الوقائع المتاحة ، لأنه إذا كان لدينا نظـريتان تتفق كلتاهما مع الوقـائع فقـد نفضل إحـداهما على الأخرى على أساس بساطتها أو سـعة نطاقها أو أنها تفسر الوقائع بطـريقة أكثر اتساقاً . لكن

حتى إذا لم تكن مطابقة النظرية للوقائع كافية بقبولها ، فإن هـذه المطابقة ضرورية فى نهاية الأمر . أقـول فى نهاية الأمر ، لأن النظـرية التى تكون لهـا جاذبية قـد تكون مقبولة مؤقتاً حتى لو وجدت وقائع لا تتطابق معها . وعلى أى حال لن تكون النظرية مقنعة حتى تنجح فى مطابقتها للواقع . وهـذا هو كل ما نحتاج لمسايرة حجة هيـوم . فما الأساس التى يمكننا الحصول عليه للاعتقاد بأن نظرية ما طابقت كل الوقائع التى خضعت لملاحظتنا سوف تستمر فى مطابقة الوقائع التى لم تقع بعد ؟

ومما هو جدير بالاهتمام أن يظل هـذا السؤال بارزاً حيث أن الأستاذ بوير يقـترح أنه سرعان ما ندرك الدور الضئيل الذى تلعبه عملية التعميم من الأمثلة الملاحظة فى العلم تختفى مشكلة الاستقراء (١) . إن الاختيار الذى رأينا أن بوير يقـوم به — وهـو معيار التكذيب لتمييز القضايا العلمية — يتفق مع النظرية بأن التقـدم العلمى ينشأ بتـقديم نظـريات ومحاولة تكذيبها . ولذلك فلا توجد هنا خطـوة استقرائية لنبررها . نحتفظ بنظرية أو فرض ما طالما تقـاوم محاولاتنا لتكذيبها . فإذا رفضت فى النهاية فإننا نستبعدها أو نعدلهـا ونصوغ نظرية أخرى بديلة بها . وكلما
١٥٨ اتسع مجال الأمثلة السالبة التى تتعرض لهـا نظرية ما ، كثر مضمونها ، وحين يكثر مضمونها تزداد قيمتها التفسيرية .

لم يرد بوير القـول أننـا ندعم نظرية ما بإخضاعها لاختبار تجريبى ، لأنه يربط الحـديث عن التدعيم بالإتجاه الاستقرائى الذى يرفضه ، لكنه يريد القـول إن النظرية فى حاجة إلى ما يسندها ، كما يسمح أيضاً بوجود درجات من الأسانيد ، وهـذا متضمن فى قوله « كلما زاد اختبار قضية ما أدى اختبارها إلى زيادة درجة صدقها » ، ويبـدو معقولا له أن يتحدث بهذه الطـريقة فما الهـدف من إختبار نظرية ما إن لم تتفق مع عدد الاختبارات

---

(١) أنظر : كارل بوبر : « منطق الكشف العلمى » ، جـ ١ ؛ وأيضا « فروض وتفنيدات » الفصل الأول .

التي خضعت لهـا وتنوعها ؟ وليس من التناقض أن نعتقد أن الفرض الذى وجـدنا له مرة حالة سالبة أصبح الآن بعيداً عن أى رفض . وفى الواقع نستنتج فى ضـوء خبرتنا الماضية عن ثروة الفروض الهـائلة أنه إذا رفض فرض مرة لا يمكن الاعتماد عليه مرة أخرى . لكننا حينئذ نستخدم استدلالا استقرائياً . خطوة استقرائية أن نفترض أن النظرية التى خضعت لعدد من الاختبارات تعتبر مرشداً طيباً فى المستقبل أكثر من فرض لم يخضع لأى اختبار أو خضع لاختبار ولم يثبت صـدقه . وإذا أخـذنا بهـذه الخـطوة الإستقرائية فمن المقبول أن نسأل كيف نبرره ؟ أن الصعوبة الكبرى تقابل تصـور بوير للاختبار كما تقابل تصور الاستقرائيين للتدعيم . ولقـد أشرت من قبل إلى مفارقة همبل التى تقـول إن كل واقعة مهما بدت غير ملائمة لكنها متسقة مع فرض ما تدعم هـذا الفرض . وإذا كانت هـذه المفارقة ممـا يمكن الرد عليها — وأنا أظن ذلك — يجب أن نفسر أيضاً لم كل واقعة مهما بدت غير ملائمة ولا تكذب فرضاً ما لا تدعمه .

وترتبط هـذه المشكلة بإعتراض آخر على التأكيد القـوى على مبدأ التكذيب . إذا نجح فرض ما من خلال مقاومته لأى تكذيب فيجب ألا نهتم بأى ظروف نستخدمها فى اختباره حالما نكتشف أن هـذه الظروف لا تعطينا حالة سالبة . وهـذا يعنى مثلا أننا إذا كنا نختبر الفرض بأن الناس يعانون من الملاريا فقط حين يقرصهم البعوض وأنه كان يوجد شخص عرفنا أن بعوضة قرصته لكننا لم نعرف بإصابته بالملاريا فيجب ألا نهتم بهـذا الشخص لتحقيق الفرض . وحيث أننا لم نكتشف أنه أصيب دون قرص البعوضة له فلا يمكن إعتبار هـذه الحالة بمثابة تكذيب للفرض . لكن لن يكون هذا مطابقاً للمنهج العلمى. يجب على العالم فى مثل هـذه الحالة أن يعرف ما إذا كان الرجل أصيب بالملاريا وإذا اكتشف أنه أصيب فإنه يعرف إذن أنه دعم الفرض . نريد للفروض أن تدعم ، وليس كل موقف نعجز فيه عن تكذيب الفرض إنما نعتبره بمثابة تدعيم له . وهـنا يظل السؤال قائمـاً عن مدى مشروعية هـذا الاتجاه وهـنا نعود إلى مشكلة الاستقراء .

الفصل الثامن

النظام والصدفة

(أ) اطراد الحوادث فى الطبيعة

تحدثنا من قبل عن الافتراض الذى تقدم به هيوم وهو أنه يمكن تبرير الاستدلال الاستقرائى فقط إذا جاز لنا أن نقبل المبدأ العام بأن الحالات التى لم تقـع تحت خـبرتنا يجب أن تشبه الحالات التى كانت موضوع خبرتنا وأن ظواهر الطبيعة تتكرر دائماً بشكل مطرد . وكانت المشكلة كما سبق القول أن هـذا المبدأ — الذى يمكننا تسميته مبدأ إطراد الحوادث فى الطبيعة — يبدو أنه لا يمكن تقديم برهان منطقى عليه ، وأن محاولة تدعيمه فى ضوء الشواهد التجريبية مصادرة على المطلوب مادام استخدام الشاهد التجريبى يعتمد على المبدأ الذى أريد له أن يبرره .

وقد قبل فلاسفة آخرون هـذا المبدأ وإن نظروا نظرة مختلفة إلى قيمته . فقد رأى كنط أن قدرتنا على ترتيب الحوادث بطريقة موضوعية فى الزمن يعتمد على افتراض أن الحوادث تخضع للقوانين العلية (١) . وحيث أنه اعتقد أن ترتيب الحوادث فى الزمن أحد الشروط الضرورية لإدراكنا لها فقد استنتج أن ما سماه قانون العلية الكلية ينطبق على كل شئ يقع فى مجال خبرتنا . ومن جهة أخرى ، نظر جون ستوارت مل إلى مبدأ الاطراد فى الطبيعة كتعميم تجريبى تبرره إستقرائياً تعميمات القوانين ، ويستخدم التعميم التجريبى أساساً لإقامة تعميمات القوانين . (٢) وقد رأى مل أن هـذا البرهان دائرى لكنه أنكر أن يكون هـذا الدور معيباً . فكان موقفه أن المبدأ العـام ومختلف القوانين يدعم أحدها الآخـر ، وهـذه هى النقطة الوحـيدة التى اختلف فيها مل عن هيوم . وكان مل متفقاً مع كنط فى أنه لم يشك

---

(١) أنظر « نقد العقل الخالص » ، النظيرة الثانية .

(٢) ج . س . مل : « نسق المنطق » ، الكتاب ٣ الفصل ٢١ .

فى افتراض أن اطراد الحوادث فى الطبيعة ضرورى وكاف لتبرير الاستدلال الاستقرائى .

لكن هل هذا الفرض صحيح ؟ تقوم المشكلة فى أنه ليس واضحا ما يتضمنه هذا المبدأ . حين تحدث هيوم عن اطراد الحوادث فى الطبيعة لا نظن أنه استبعد إمكان وقوع تغيرات . إن القضية لا يوجد جديد تحت الشمس لا تتفق مع خبراتنا الماضية . يجب أخذ هيوم على أنه يريد القول أن التغيرات التى تحدث بلا شك تحكمها قوانين ثابتة ، ولذلك تقبل هذه التغيرات التنبؤ من حيث المبدأ . وبالمثل إذا افترضنا وجود قانون العلية الكلية فإن المعرفة الكافية عن المقدم فى أى حادثة يجعلنا نتنبأ بوقوع التالى . قد توجد رغم ذلك مفاجآت بالنسبة لنا لأننا لا نعرف كل الوقائع ، كما أننا لم نكتشف كل القوانين التى تخضع لها هذه الوقائع ، لكن إذا عرفنا أن هذه القوانين دائماً موجودة جاز لنا بشىء من الثقة أن نفرض أن التعميمات التى وجدناها مطابقة للواقع دون استثناء سوف تظل سارية على الحالات المشابهة فى المستقبل .

لكننا نواجه الآن صعوبة معينة هى أنه إذا كان كل ما يتضمنه مبدأ اطراد الحوادث هو أن كل حادثة تندرج تحت تعميم صادق فهذا حق لكنه لا يستحق التسجيل أو الاهتمام . إذا لم نضع قيوداً على صورة التعميمات وتعقيدها أو على المصطلحات التى تدخل فى صياغتها فإنه يمكننا دائماً ملاءمتها لأى مجموعة من حوادث . ذلك شبيه بقدرتنا على رسم منحنى على أى مجموعة محدودة من نقط ، لكننا نصاب بالأسى حين نحاول مد المنحنى ليشمل نقطا لم توضع أمامنا من قبل ، وحين توضع أمامنا نستطيع أن نلائم المنحنى معها . لو كانت لنا حرية كاملة فى نحت الألفاظ لاستطعنا أن نجعل أى حادثتين بينهما علاقة علية يشتركان فى صفة عامة بمجرد إسناد محمول إلى كلتا الحادثتين . حتى لو استبعدنا هذا النوع من العمل وحصرنا أنفسنا فى محمولات بحيث تتفق أمثلتها المختلفة مع حدسنا بتشابهها ، فإن عجز هذه المحمولات عن

الحدوث المطرد لا يمنع الأشياء من الإندراج تحت تعميمات كلية . ولتوضيح ذلك خذ الحالة المبالغ فيها وهى حالة عالم تكون العلاقات المكانية والزمنية
هى النموذج الوحيد الذى يتكرر ويطرد ، وإذا وجدت خاصة أخرى ١٦٢
فإنها تتعلق بحالة واحدة دون غيرها . هذا العالم أكثر العوالم التى يمكننا تخيلها تنافراً ، لكنه عالم به نظام واطراد تام ، لأنه إذا كانت توجد به حادثة واحدة فقط من نوع ا وحادثة أخرى من نوع ب وأن الأولى تقوم مع الثانية فى علاقة مكانية زمنية ع ، فمن الصدق أن نقول ان كل حادثة من النوع ا تقوم فى علاقة ع مع أى حادثة من ب ، وينطبق نفس الشيء على أى زوج آخر فريد من الحوادث . قد يقول معترض لن تكون هذه التعميمات السطحية قوانين لكن لا يطعن هذا الاعتراض فى لب المشكلة ، لأن الحديث عن اطراد الحوادث فى الطبيعة هو حديث عن النظام الذى تقدمه الطبيعة فى الواقع ولا يقلل من هذا النظام أن نميز بين التعميمات التى نميل إلى القيام بها والتعميمات التى لا نميل إلى تطبيقها على حالات خيالية .

وعلى الرغم من ذلك يرشدنا هذا الاعتراض إلى مواطن الخطأ . إذا كان لمبدأ اطراد الحوادث أى فائدة لنا ، فيجب أن نتجنب إستخدامه بالمعنى الضعيف جداً ولا بالمعنى القوى جداً . ولكى نوضح هذه الصعوبة فإنا فى حاجة إلى محاولة ملاءمة الاستدلال الاستقرائى فى قالب استنباطى وذلك بتناول القضية « الطبيعة مطردة » كمقدمة كبرى فى قياس والمقدمة الصغرى « كل الوقائع ا التى سبق ملاحظتها هو ب » والنتيجة « كل ا هو ب » . خذ على سبيل المثال القضية الكاذبة « كل البجع أبيض » ، وافرض أن ن يرمز إلى التاريخ التى ظهرت فيه أول بجعة سوداء ، سيكون القياس حينئذ هكذا : العالم مطرد ، كل البجع الملاحظ قبل ن أبيض ، إذن كل البجع أبيض . وحيث أن النتيجة كاذبة فيجب أن تكون إحدى المقدمتين كاذبة إذا كان القياس صحيحاً . لكن المقدمة الصغرى صادقة بالفرض ، إذن فالقضية العالم مطرد قضية كاذبة . ومادمنا لا نقبل هذا القياس

فإنا نظنه فاسداً . لا نتصور إطراد الطبيعة شيئاً ثابتاً بحيث يكون تحت رحمة استثناء لما نظنه تعميما صادقاً . ومن جهة أخرى لا نريد تصور الإطراد شيئاً مرنا فضفاضا بحيث يتسق مع أى إحتمال يحدث ، وإلا يخول لنا أن نتوقع حدوث أى شيء دون شيء آخر .إن ما نريده تأييد لتلك الفروض التى نميل فى الواقع إلى إسقاطها . لكن أين نجد المبدأ العام الذى يؤكد لنا ذلك .

من الواضح أننا لا نسعى لتأكيد تام ، فلا يوجد مبدأ مقبول يعصمنا
١٦٣ من الخطأ . حتى لو تابعنا جون ستوارت مل فى صياغة فروض مثل القول إن ما يحدد واقعة ما يقوم فى حادثة أخرى تجاورها فى المكان والزمن فإننا لا نستبعد أن تفاجئنا الطبيعة بشيء جديد (١) ، إن أفضل ما نأمل فيه هو إيجاد تأكيد عام بأن الفروض التى نميل إلى إسقاطها يمكن أن تكون على درجة عالية من الاحتمال فى ظروف مواتية . لكن قبل الكشف عن إمكان تحقيق هذا التأكيد نحن فى حاجة إلى مناقشة تصور أو تصورات الاحتمال .

(ب) قضايا الاحتمال

(أ) حساب الصدفة

سواء كان يوجد أكثر من تصور واحد للاحتمال أو أن كلمة احتمال تستخدم بمعان مختلفة ، فيمكن القول على الأقل بأن قضايا الاحتمال تقع فى ثلاثة أنواع متميزة ، ويتضح ذلك بضرب الأمثلة ، خذ القضايا بأن احتمال رمى الزهر برقم ٦ مرتين (فى لعبة الشطرنج) بزهرتين صائبتين هو $\frac{١}{٣٦}$ ، وأن الاحتمال بأن هذا الطفل الذى لم يولد بعد سيكون ذكراً هو ٥١ فى المائة . وأن من المحتمل أن تؤدى الوحدة الاقتصادية الأوربية إلى

(١) انظر : فون رايت : المشكلة المنطقية فى الاستقراء ، الفصل الرابع .

رحلة سياسية فى الخمسين سنة المقبلة . القضية الأولى مثلى على ما يسمى عادة قضية عن الاحتمال القبلى وإنها مرتبطة بالحساب الرياضى للصدفة . والقضية الثانية قضية إحصائية تهتم بالتكرار الواقعى الذى توجد فيه خاصة ما من مجموعة معينة من الحالات . والقضية الثالثة مثل على ما أسميه — مقتفيا أثر رسل — قضية تصديق (أى ميل إلى تصديقها) لأنها تتضمن أن لدينا سبباً يجعلنا على ثقة بأن كذا سوف يحدث . وقضايا التصديق — التى تتعلق بالحاضر والماضى كما تتعلق بالمستقبل — قد تقوم على قضايا إحصائية لكنها ليست فى ذاتها قضايا إحصائية ، ذلك لأننا حين نتبع طريقة غير مباشرة مثل ردها إلى حالات الرهان فإنا نعبر عنها فى صياغة عددية .

وجدير بالاهتمام أن نميز أيضاً قضايا النوع الأول السابق ذكرها من القضايا الإحصائية ، ذلك لأن تجاهل هذا التميز يزداد على أساس
١٦٤ أنه يمكن تفسير قضايا النوع الأول على نحو يجعلها إحصائية ، ومن ثم يمكن تعريف الرمية الصحيحة للزهرة أو لقطعة العملة بطريقة مادية بأنها تلك المؤلفة من مادة معينة وأن لها جاذبية ما فى مكان معين ، وفى هذه الحالة يكون صدق قضية ما مثل أن احتمال رمى قطعة العملة على وجه الكتابة هو ½ يعتمد على النتائج الفعلية التى نحصل عليها من رميها حسب تلك الأوصاف المادية . وعلى أى حال ، ليست هذه هى الطريقة التى نفسر بها تلك القضايا . حين نقول ان الزهرة رمية صحيحة فإن ما نعنيه هو أنها تؤتى نتائج تتفق مع الحساب القبلى للصدفة وأن يلزم عن هذا التفسير أن القضايا التى تحددها إحتمالات هذه النتائج تصبح حقائق منطقية . وحين ندرك أن لقطعة العملة وجهين وحين تستقر على أحدهما ، وحين نقول أنه يوجد احتمال ½ أن القطعة تسقط على الكتابة لم نقل أكثر من أن الواحد الصحيح نصف العدد اثنين .

وليست الرياضيات دائماً بهذه البساطة لكن يظل المبدأ قائماً هو هو . ولذلك حين نقول إن إحتمال رمى العملة على الكتابة ثلاث مرات متتالية

هو $\frac{1}{8}$ فالمقصود هو أن من بين كل النتائج الممكنة للرمى ثلاث مرات وظهورها على أحد الوجهين ، فإن النتيجة بأن تتالى ثلاث رميات على الكتابة بالنسبة إلى كل الرميات الممكنة هو ١ : ٨ . فإذا عممنا ذلك وقلنا ان احتمال رمى القطعة على الكتابة عدداً من المرات فى تتابع هو $\frac{1}{2}$ بعدد تلك المرات ، فإن ما نقوله هو أن من بين كل النتائج الممكنه للحالة التى لدينا نجد أن النتيجة بوقوع العملة على الكتابة عدداً محدداً من المرات بالنسبة إلى كل الرميات الممكنه هو ١ : ٢ بعدد تلك المرات . ومن الواضح أن قيمة $\frac{1}{2}$ ن تزداد صغراً كلما ازدادت ن (عدد مرات الرمى). وهذا هو كل ما يتضمنه القول إن محاولات كثيرة لإستقرار العملة على أحد الوجهين أو محاولات كثيرة لانتخاب الكرات الحمراء أو السوداء بعيد الاحتمال . وتتركب أغلوطة مونت كارلو من افتراض أنه حيث ان الاختلافات التى نحصل عليها من حدوث عدد زوجى عشر مرات متتالية قد تكون بنسبة ١٠٠٠ إلى ١ ، فالفرض قليلة أن تؤدى المرة العاشرة إلى عدد زوجى إذا كانت التسع مرات السابقة إنتهت إلى نفس النتيجة . هذا الاستدلال خاطىء لأن الاختلافات فى أى مثال تقوم على نسبة الأعداد الزوجية فى المجموع ولا تؤثر فى ذلك النتائج السابقة . ويجب أن نتذكر أن هذه ليست قضايا تصديق . والقول
١٦٥ بأن نسبة تتابع عشرة أعداد زوجية يزيد على ألف إلى واحد لا يزيد عن القول بأن هذا التتابع واحد من أكثر من ألف مما يكون ممكناً فى الرياضيات . والقول بأن النسب فى أى مثل معطى لا تتغير هو نفس القول بأن نسبة الأعداد الزوجية إلى المجموع تظل نسبة ثابتة . والأمر أمر عد ممكنات مجردة فى كلتا الحالتين .

وحيث أن حساب الصدفة فرع من الرياضيات البحتة فإنه لا يؤدى بذاته إلى نتيجة لاحتمال حدوث حوادث فى الواقع . يمكننا إستخدامه فقط فى إستدلال من الصورة الآتية : إذا وصلنا إلى نسب معينة فى صنف معين من الحوادث الفعلية فيجب أن نصل إلى نسب معينة أخرى بالمثل . ويعتمد تطبيق حساب الصدفة على أصناف لعب المصادفات على الافتراض التجريبي

بأن الأشياء التي تستخدم فيها تلعب دورها بطريقة تتفق والتوزيع الرياضي للمصادفات . وهـذا لا يعني أن بين الأشياء تحـديداً علياً ولو أن العوامل المحددة — إذا وجـدت — معقدة جداً لدرجـة أنه لا يمكن التنبؤ بنتيجة أي حركة جزئية ، كما لا يعني هـذا أن حركة الأشياء ليست محـددة . بل على أن العكس نجد أن الزهر مصنوع بحيث أن كل وجه يمكن أن يظهر إلى أعلا من خـلال تتابع طويل للرميات : ولعب الورق وإجراء لعبها مصمم بحيث أنه بتكرار اللعب نجد أن كل مجموعة ممـكنة من أي عدد يبدو أن له تكراراً متساوياً . ويصبح سؤالا إحصائياً عما إذا كان يمكن تحقيق هـذه النتائج . أن حساب الصدفة في ذاته مستقل عن علم الإحصاء لكننا نستخرج منه أي نتائج عملية وذلك باعتمادنا على الفروض الإحصائية .

وهـذه نقطة كثيراً ما نتجاهلها ، وبوجه خاص كثيراً ما نفترض بدون وجه حق أنه إذا تركت الأشياء لشأنها فإنها تقبل كل الإمكانيات المنطقية . ولذلك فقد سمعت إمكان استخدامه لصالح افتراض أن العالم مخلوق بإرادة حرة وأن حركات الذرات (كنقطة بداية كونية) بعيد الاحتمال . نعني سوف يكون الوضع مختلفاً كل الإختلاف عما هو واقع لو كانت كل ذرة عبر الزمن تحتل أي وضع مكاني مكان أي ذرة أخرى . لكنا نجيب على ذلك بقولنا أن ليس لدينا سبب — قبل حصول أي خـبرة — نتوقع للذرات أن تتحرك بهـذه الطريقة دون أي طريقة أخرى . وطالما نحصر أنفسنا في مجال الاحتمالات القبلية لا نستطيع إقامة أي إستدلال عما يمكن أن يحدث . ١٦٦
ونطبق نفس الشيء على تجارب لعبة الورق حيث يمكن إحراز الكثير (من الكسب) على أساس أن بعض اللاعبين يحصلون على نتائج أفضـل — في بعض الوقت على الأقل — من الصدفة الرياضية . ليس لدينا سبب قبل الاعتماد على الخبرة لتوقع أننا سوف نحصل على متوسط نسبة التخمينات الناجحة — التي تنشأ من إحصاء كل الإمكانيات المنطقية — أو لا نحصل عليها في أي تجربة فعلية . إذا تصادف أن أغلب الناس ينجحون في هـذه النسبة لمحاولاتهم فإن ما نلاحظه على اللاعبين الأكفاء هو أنهم أفضل قليلا منا

فى تخمين الورق المختفى عنا . ولا أهمية للقـــول أن نتائجهم أفضل من الصدفة .

(٢) نظرية تكرار الحوادث

إن أول شىء نلاحظه حين نتناول القضايا الإحصائية هو أنها مرتبطة دائماً بالأصناف . حتى إذا بدا على هـــذه القضايا أنها تهتم بالأفراد فهنالك إشارة ضمنية فيها دائماً إلى صنف ما ينتمى إليـــه الفرد . ولذلك إذا أخـــذنا المثال السابق وهـــو القـــول أن الاحتمال هـــو ٥١ فى المـــائة بأن هـــذا الطفل الذى لم يولد بعد سوف يكون ذكراً، فإننا نفهمه على أن يشير إلى نسبة مواليد الذكور فى صنف ما يكون هـــذا الطفل عضواً فيه . الحق أن القضية لن تتضح بطريقة صريحة حتى نعين هـــذا الصنف .

حين يكون أعضاء الصنف محدود العـــدد ونعرف كل أعضائه تقريباً فإن القضية « إن الاحتمال $\frac{م}{ن}$ بأن لأى عضو من أعضاء هـــذا الصنف خاصة ما » يمكن تفسيرها مباشرة على أن تقـــول إن هـــذه الخـــاصة منتشرة فى أعضاء الصنف بنسبة $\frac{م}{ن}$. وعلى أى حال ليس هـــذا هو الحال دائماً . إذا قلت القضية الإحصائية بان احتمال رمى قطعة العملة على وجـــه الكتابة هو $\frac{١}{٢}$ فأنا لا أقصد القـــول أن هـــذه القطعة تصبح كذلك عند رمية مرات زوجية العدد ، ولا أقصد القـــول أن القضية تصبح كاذبة إذا رميت القطعة مرتين وجاءت على وجـــه الكتابة فى المرتين معاً . وسبب ذلك أننا نؤول القضية على أنها شرطية نوعاً ما : إنها تشير إلى نتائج الرميات الممكنة والفعلية معاً . ولا يفيد التفسير المباشر فى الحالات التى لا نقصد أن يكون عـــدد أعضاء الصنف محدوداً . لأننا لا نعطى معنى للقول ١٦٧
أن الخاصة منتشرة بنسبة $\frac{م}{ن}$ فى أعضاء الصنف اللامتناهى .

إن الطريقة المألوفة لتناول هذه الحالات الأكثر تعقيداً هى اللجوء إلى فكرة التكرار المحدد . نسمى توزيع خاصة ما على أعضاء صنف أن له

القيمة المحددة $\frac{ك}{ن}$ إذا كانت توجد نقطة بعدها نقول : لا تختلف نسبة وجود

الخاصة منذ البداية عن $\frac{ك}{ن}$ إلا بقدر ضئيل . ونقول عن احتمال أن أى عضو فى صنف ما له هذه الخاصة أنها هذه القيمة المحددة ولذلك فالقول بوجود الاحتمال أنى إذا رميت هذه القطعة من العملة ستقف على الكتابة هو $\frac{١}{٢}$ هو القول طبقاً لهذا التفسير أنى لو رميت القطعة رميات متكررة ستأتى نقطة فى سلسلة الرميات تكون نسبة استقرارها على الكتابة إلى مجموع الرميات ، ستأتى نقطة نحصل عندها على القيمة $\frac{١}{٢}$. ومادام كل ما نحتاجه هو أن الحد الذى نصل إليه يجب أن يثبت فهذا يفتح مجالا للقول أن المجموعة لانهائية .

إن نظرية تكرار الحدوث فى الاحتمالات — كما تسمى عادة تفسير القضايا الإحصائية — تستوفى الشرط بأن المجموعة التى تنطبق عليها النظرية مرتبة ترتيباً عفوياً . وتأخذ ذلك على أنه يتضمن أن هذه المجموعة تستوفى شرطاً ضرورياً هو حيادها بالنسبة لإختيار المكان ، بمعنى أن كل مجموعة صغيرة من تلك المجموعة السابقة تكونت بهذه الطريقة على أنها اختيار آخر عضو فيها ، وتصل إلى نفس القيمة المحددة كالمجموعة الأساسية . وهدف ذلك إستبعاد الترتيبات المفتعلة التى تعطى للمجموعة أكثر من قيمة واحدة بالنسبة إلى اشتراك نفس الخاصة . ولنضرب لذلك مثالا المجموعة اللامتناهية للرميات التى تتبع نموذجاً مثل على الكتابة . على الصورة ، على الكتابة ، الصورة — الصورة ، الكتابة ، الصورة — الصورة — الصورة ، وهكذا بالنسبة لكل رمية على الكتابة متبوعة بعدد متزايد من الصورة — تميل هذه المجموعة اللامتناهية إلى تحديد ٠٠٪ بالمئة استقرار على جانب الصورة . وعلى أى حال يمكن ترتيب المجموعة بحيث تتناوب استقرار قطعة العملة على جانب الكتابة أو جانب الصورة ما دام يوجد عدد لا متناه من كليهما ، وفى هذه الحالة لا تكون القيمة المحددة لنسبة الاستقرار على وجه الكتابة ١٠٠٪ وإنما ٥٠٪ .

وبالنسبة إلى الترتيب الأول نجد أن نسبة الاستقرار على جانب الصورة
لا يميل إلى القيمة ١٠٠٪ ، وهـذا يجعل من الواضح أن التكرار ١٠٠٪
لا يساوى تعميما كلياً ، لأن التعميم الكلى لا يسمح بإستثناء ، بينما تكرار ١٦٨
الحدوث ١٠٠٪ قد يتلاءم مع عدد لا متناه كما تبين من المثال السابق .

ومن الجوانب المقلقة للقضايا الإحصائية — كما سبقت الإشارة — أننا حين نفسرها بالطريقة السابقة فإنها لا تقبل التكذيب أو الرفض . وطالما أننا لا نعرف أن المجموعة أو السلسلة تامة متناهية ، فإن العجز عن الوصول إلى قيمة حدية متوقعة فى أى مرحلة يعطى مجالا لإمكان الوصول إليها فى وقت لاحق . وإذا كان لنا أن نستخلص نظرية تكرار الحدوث فإنا مضطرون إلى توضيح هـذا الإمكان. يجب أن ننظر إلى القضية الإحصائية على أنه يمكن تكذيبها على الأقل مؤقتاً إذا كان تكرار الحـدوث الذى تنسبه هذه القضية إلى وجود خاصة ما مختلفاً بطريقة ملحوظة عن التكرار الذى شـوهد فيه حدوث الخـاصة فى عينة أكبر . ويدعم قانون الأعداد الكبيرة هذا الاستخدام ، ويقـول هذا القانون إنه بعيد الاحتمال ألا يتفق تكرار حدوث خاصة ما فى عينة كبيرة مع تكرار حدوثها فى المجـال الذى سحبت منه هـذه العينة ، ويزداد عدم الاحتمال كلما كبر حجم العينة . لكن يجب أن نلاحظ أن هـذا القـانون — وهو يتعلق بحساب الصدفة — قضية فى حساب الاحتمالات من النوع الأول من القضايا التى ذكرناها فى البداية وليس قضية تصديق . والحقيقة المنطقية التى يعبر عنها هـذا القـانون هى أنه من بين العينات الممكنة من الأحجام الكبيرة نجد ضآلة النسبة فى تكرار حدوث الخاصة التى لا تتفق مع تكرار حدوثها فى المجموعة التى أخذت منها ، أما ما لا يقرره القانون أنه من غير المحتمل أن تكون العينة التى نحصل عليها قليلة جداً . وهـذا لا يلغى تكذيب القضية الإحصائية إذا

تعارضت مع قانون الأعداد الكبيرة ، مادام يمكن إلغاء هــذا التكذيب دائماً إذا جاءت حالة تالية تبين أننا كنا نعتمد على عينة باطلة ، وعلى الرغم من ذلك ، نعني أننا حين ننتقل من خــاصة عينة ما إلى خاصة مجموعة ما يزداد أعضاؤها عن هذه العينة فإننا لا نعتمد فقط على قانون الأعداد الكبيرة وإنما أيضاً على مبدأ العينات الصحيحة وهــذا مالا يمكن البرهان عليها منطقياً . نفترض أن ملاحظاتنا ليست متحيزة أو على الأقل إذا كنا متحيزين لها ، ١٦٩
يسرى هــذا التحيز على الحالات الأخرى التي نقصد بالقضية أن نتناولها . وفي حالة أغلب القضايا الإحصائية ، نجــد أن مجال هــذا التحيز ضيق . إننا ننظر إلى علم الإحصاء المعروف على أنه يرشدنا إلى المستقبل القريب لا البعيد . حتى هنا نظل نفــترض مبدأ العينة الصحيحة . ويبدو أنه لا يوجد سبيل لتبريره دون وقوع في الدور .

لقد لاحظنا من قبل أن القضايا الإحصائية — إذا كانت تشير إلى أفراد — تشير إليها كأعضاء في صنف . وينتج عن ذلك أننا طالما نتحــرك في إطــار نظرية تكرار الحــدوث لا نجد جواباً صادقاً للسؤال إلى أي حد يحصل فرد ما على خاصة ما أمرا احتمالياً ، حيث ان الفرد قــد ينتمي إلى عدة أصناف مختلفة تحدث فيها الخاصة بتكرار حدوث مختلف . ومن الأمثلة المألوفة في هــذا المجال (١) مثال بيترسن السويدي الذي عرفنا عنه أنه قام بالحج إلى مدينة اللوردز ، ثم سألنا ما احتمال أن يكون هــذا الرجل بروتستنتيا . فإذا اعتبرناه عضواً في صنف الناس الذين يحجون إلى اللوردز كان الجواب أن من المحتمل جداً ألا يكون بروتستنتيا . ويبدو أننا هنا نقــع في تناقض طالما نفسر السؤال على أنه يتصل بهذه الحالة الجزئية . وعلى أي حال ليس هذا هو التفسير الذي تقبله نظرية تكرار الحدوث . فإذا قبلنا هــذه النظرية يجب أن نفسر الإجابتين اللتين يبدو أن بينهما تعارضاً — على أنهما ليسا غير

---

(١) أنظر : كارل همبل : « تناقضات استقرائية » في المنطق واللغة : دراسات مهداة إلى رودولف كارنب ، وأيضاً كتابي « الاحتمال والشواهد التجريبية » .

صياغات مختلفة للقــول أن بيترسن سويدى الجنسية وحاج إلى اللوردز ، وأن نسبة كبيرة من السويديين بروتستانت وأن أغلب هــؤلاء الحجاج ليسوا بروتستنت . وحيث ان هــذه الوقائع متسق بعضها مع بعض يرتفع التناقض . ولسوء الحظ يختفى السؤال الذى كنا نحــاول القــاءه بخصوص بيترسن .

وليست هــذه النتيجة مرضية من حيث أننا غالباً ما نريد الوصــول
إلى تقدير فريد للإحتمال بالنسبة لحالة فردية . فمثلا قد أكون مهتما بإحصاء
طول العمر من خــلال الاهتمام بإحتمالات طــول عمرى . ولو صح ١٧٠
ذلك لما رأيت من المعقول أن أقوم بإختيار عشوائى من بين اختيارات
أخرى وأقدر إحتمالاتى طبقاً لمتوسط طول العمر فى هــذه الحسابات .
حتى إذا انحصرت الاختيارات فى تلك التى تقيم تكرار حــدوث من
النوع الذى أبررها ، سوف لا أظل محايداً بالنسبة لهــا . يجب أن أختار
وضعاً يحدده أكبر عدد من المحمولات على أساس أن أقلل من خطر تجاهل أى
عامل يؤثر فى حــالتى . لكن بينما تكون هــذه سياسة معقولة فلا يمكننى
تبريرها فى إطار نظرية تكرار الحدوث . إذا أخذنا تحديد احــتمال معين فى
حالة فردية واحدة على ألا تتضمن أكثر من وجــود تكرار حــدوث
فى صنف ما يكون هــذا الفرد عضواً فيها ، فلا نجــد معنى للقــول
أن اختيار أى صنف يؤدى إلى تقــدير احتمال أفضل من أى احتمال
آخر . وطالما نستطيع تقديرا صحيحاً لتكرار الحدوث فلا شىء نختاره .
وإذا كان لنا أن نبرر القيام بهذا الاختيار يجب أن نجد طريقة لربط القضايا
الإحصائية بقضايا التصديق .

(٣) النظرية المنطقية وقضايا التصديق

وحين نصل إلى قضايا التصديق فأول مشكلة نواجهها هى طريقة تحليلها .
لدينا افتراض أن هــذه القضايا هى الأخرى معيبة ، بمعنى أنها حين تقرر أن

حكماً ما إحتمالى فإنها تقرر أن هـذا الحكم إحتمالى بالنسبة إلى شواهد معينة . وهذه هى وجهة نظر أولئك الذين يأخذون تصور الاحتمال تصوراً منطقياً ، سواء ينظرون إليه — مثل كينز (١) — ليشمل كل قضايا الاحتمال أو ينظرون إلى كل القضايا الإحصائية على أنها تندرج تحت تصور تكرار الحدوث النسبى ، وهو تصور مختلف ، مثل كارنب (٢) ورسل (٣) .

وينشأ عن تناول الاحتمال — كعلاقة منطقية — أن تصبح القضايا التى نؤولها بهذه الطريقة قضايا تحليلية ، بمعنى أن الجواب عما إذا كانت
١٧١ قضية تؤيد قضية أخرى يعتمد فقط على مضمون القضايا وعلى قرارنا لإعطائها إحتمالات أساسية . ولذلك نجد فى نظرية كارنب فى المنطق الإستقرائى أن التوزيعات الممكنه المختلفة لقيم الصدق فى القضايا الأساسية للنسق تعبر عن حالات ممكنه مختلفة لعالم المقال الذى يصور هذا النسق . وسوف يكون لبعض هذه الأوصاف نفس التركيب بمعنى أنها تعبر عن الخصائص التى يسمح النسق بحدوثها بنفس تكرار الحدوث ، ولو أنها لا تحددها بنفس الأفراد ، وفى عالم محدود سوف نجد عدداً محدوداً من هذه التركيبات الممكنة ، ولذلك نقرر تناول وصف هذه التركيبات الممكنة على أنها احتمالية دون وجود شاهد أو دليل ، أو أنها كذلك قبل اللجوء إلى خبرة . ونتيجة لذلك نجد أن كل وصف يحدد احتمالا أساسياً أو — كما يقول كارنب — درجة أساسية من درجات التدعيم تتناسب تناسباً عكسياً مع عدد التركيبات الممكنة مضروبة فى عدد الأوصاف التى توضح نفس التركيب وما دامت كل قضية مكافئة للفصل المنطقى بين الأوصاف التى تصبح صادقة ، وما دام احتمال الفصل المنطقى يساوى مجموع احتمالات القضايا التى نفصلها ، يلزم أن كل قضية تظهر فى النسق تحدد مقياساً محدداً للاحتمال الأساسى .

---

(١) كينز : « مقال فى الاحتمال » ، الجزء الأول .

(٢) كارنب : « الأسس المنطقية للاحتمال » .

(٣) برتراندرسل : « المعرفة الإنسانية : مداها وحدودها » ص ٣٤٣ — ٤ .

ومادام الاحتمال الذى تعطيه قضية ما لقضية أخرى يعتمد على مدى جعل القضية صادقة فى نفس الأوصاف ، فمن السهل أن تبرهن على أن علاقتها تحدده الاحتمالات الأساسية . وما يبقى للخبرة هنا هو جمع الشواهد . ونضع كل شيء آخر بطريقة قبلية .

وحيث أن المقصود بنسق كارنب أن يعطينا فقط نموذجاً يمكننا على أساسه وضع نماذج أخرى عملية للرهان على الخبرات المقبلة فلا نعترض عليه بقولنا أنه لا يعطينا تحليلا مقنعاً لقضايا التصديق . إن ما يقبل الاعتراض هو عشوائية مبدأ إطراد الحوادث المختفى وراء تناول كل التركيبات الممكنة على أنها متساوية فى احتمالها . وعلى الرغم من ذلك ، إذا بحثنا عن تحليل لقضايا التصديق نجد اعتراضاً قوياً على تأويل الاحتمال بهذا المعنى كعلاقة منطقية . والصعوبة هنا شبيهة بتلك التى تنشأ حين نحاول تطبيق
١٧٢ نظرية تكرار الحدوث على حالات فردية . وكما أن احتمال حادثة ما — فى إطار نظرية تكرار الحدوث — قد يكون مختلفاً حسب موقعها من أصناف مختلفة ، فإن الاحتمال المنطقى لقضية ما قد يختلف حسب ارتباطها بالشواهد التجريبية المختلفة . افرض أننا متهمون الآن بصدق القضية «ق» ، وأن لدينا شاهداً على صدق القضيتين «ل» و «م» وإننا قدرنا احتمال «ق» بالنسبة للقضية «ل» واحتمالها بالنسبة للقضية «م» واحتمالها بالنسبة للقضيتين «ل» و «م» معا ، فالنتيجة مختلفة فى كل حالة . هل لدينا سبب — فى إطار النظرية المنطقية — لتفضيل أحد التقديرات السابقة على الأخرى ؟ ونجيب بأنه ليس لدينا أى سبب . إن القضايا التى تعبر عن تقديرات مختلفة كلها صادقة منطقياً ، حسب النظرية المنطقية . لكن هل من أساس للاختيار بينها ؟

وجواب أنصار النظرية المنطقية على هذا الاعتراض — وهو ما كتبته من خمس عشرة سنة مضت — (١) هو أننا مضطرون إلى اتباع القاعدة

---

(١) أنظر : «تصور الاحتمال كعلاقة منطقية» فى كتاب «تصور الشخصى» .

المنهجية وهى أن الاحتمالات التى نأخذ بها هى تلك المتصلة بمجموعة الشراهد التجريبية . لكن هـذه القاعدة فى ذاتها غامضة ما دمنا لم نوضح مم تتركب مجموعة الشواهد ، لكنا قد نؤول القاعدة على أنها توصية لمحاولة زيادة الشواهد ، وقد تخضع القاعدة لقيود معينة تخص الأخلاق والاقتصاد ، لكن يبدو مع هـذه القيود أنها تتسق والإدراك العام . فإذا سألنا لم نتبع القاعدة فإن من الواضح أن نجيب أننا حين نفعل ذلك نضع أنفسنا فى موقف أفضل لتقدير ما يمكن حدوثه . لكن ما تجاهله أنصار النظرية المنطقية هـو أنهم لم يتقدموا بهذا الجواب بطريقة متسقة . إذا استطعنا أن نفسر احتمال صـدق القضية «ق» بأنه طريقة ملتوية القـول أننا دعمنا «ق» لدرجـة كبيرة بقضية أخرى «ل» أو مجموعة قضايا أخرى ، ويجب أن تكون أى قضية صادقة مقبولة مثل غيرها ، لا نستطيع القـول إن قضية أخرى اقتربت من الواقع لأنه لا يوجد شيء يحدد هـذا الواقع . وعلى هـذا الأساس فمن التعسف اتباع القـاعدة بزيادة الشواهد التجريبية أى لا يمكن التعبير عن الغرض منها .

١٧٣ ولكى نعبر عن الغرض من هـذه القاعدة فإننا فى حاجة إلى القـدرة على الحديث عن الاحتمال بما سماه جورج مور فى كتابه « أمور عامة » « المعنى المطلق » وهو المعنى الذى حين نقـرل فيه أن شيئاً ما محتمل نقول أن من المعقول توقعه (١) . وذلك بالتأكيد استخدام عام جداً لكلمة ولو أننا لا نستخدمه كذلك فى كل وقت . ولذلك حين نقول عن شيء أنه محتمل ونعرف أنه لم يحدث فإننا ميالون إلى القـول أنه يبدو محتملا أكثر من قولنا أنه كان محتملا ، ولو أن الحقيقة بأنه لم يحـدث فى الماضى لا تتضمن أن توقعه غير معقول . ذلك لأننا نقـرل عن القضايا أنها احتمالية أو بعيدة الاحتمال حين لا نشعر أننا فى موقف من يصفها بالصـدق أو الكذب ، حين نتحدث عن صـدق أو كذب بثقة كبيرة فمن الخطأ أن نتحدث عن

(١) كتاب « أمور عامة » لجورج مور ، نشر كاسيمير لوى ص ٤٠٣ .

احتمال ، ولعل هـذا هو السبب الذى جعل بعض الفلاسفة يقـولون إن كلمات مثل «احتمال» — على الأقل حين تظهر فى قضايا التصديق — تلعب دوراً إجرائياً أو عملياً فقط ، وحين نقـول فى هـذا السياق أن «ق» احتمالية فإننا نعبر فقط عن شيء لا نثق كل الثقة فى القـول أنهـا صادقة ، وحفز الآخرين على الاتفاق معنا . وهـذا على أى حال يتجاهل الحقيقة بأننا قد نتحدث حديثاً ذا معنى عما يجب أن تكون عليه الحال إذا كانت الوقائع كذا وكذا احتمالية دون أن نعنى أن هـذا الحال سوف يحدث ، وألا ننتبه كثيراً إلى جـدية مناقشة ما إذا كان يمكن تبرير قضية من قضايا التصديق . ولا شك أن أى دليل تجريبى يؤكد أن من المعقول أن نعتقد بالقضية ق فهو أيضاً دليل على صـدق «ق» ، لكن يمكن تمييز النتيجتين من حيث المبدأ على الأقل . نعم يجب تمييزها إذا سمحنا بأن بعض القضايا التى لنا الحق فى الاعتقاد بها قد تصبح كاذبة ، ونحن لا نعرف أيها صادق وإيها كاذب فلو عرفنا ذلك لما كان من المعقول أن نعتقد بها .

وعلى الرغم من ترددنا فى الاستخدام المألوف فإنى أفضل تفسير التقرير أن ق احتمالية على أن من المعقول أن أعتقد بالقضية ق أكثر من تقـرير هـذه القضية تقـريراً على أساس ما . ولهـذا الموقف فائدة معينة هى أن الحذر فى زيادة الشواهد التجريبية يعتبر تبريراً فشلت النظرية المنطقية للاحتمال فى إعطائه ، ذلك لأننا إذا كنا نبحث فيما إذا كان من المعقول أن
١٧٤ نعتقد بالقضية «ق» فإننا نريد وصف كل عامل يلقى ضـوءاً على ما إذا كانت ق صادقة ، وخير المواقف هنا أن يكون لدينـا تعميم من تعميمات القانون ، لأنه إذا أضيف إليه معرفة بعض الوقائع فإن ذلك يمكننا من استنباط ق أو لا — ق . وشيء هام فى هـذه الحالة ألا نتجاهل أى واقعة تكذب القانون . فإذا اعتمدنا على قضية من قضايا الميول أو الاتجاهات فإننا فى حاجة إلى الاهتمام بالواقعة التى تقـوى أو تضعف ميل الدليل التجريبى الموجود إلى ارتباطه بموضوع البحث . ولهـذا السبب حين نطبق نظرية تكرار الحدوث على حالة فردية يجب أن نربطها بأضيق صنف يمكن أن نجد فيه

ميلنا إلى تكرار حدوثه . وقد رأينا أنه لا يمكن تبرير هـذه القاعدة فى إطار نظرية تكرار الحدوث ، والسبب أنها ليست قاعدة لحساب الاحتمالات التى تصورها النظرية : إنها تمثل الحذر الذى نحتاجه فى إستخدام الإحصاء للتنبؤ بما سوف يحدث بالفعل فى أى حالة فردية .

وحين نتحدث عن تبرير مثل هـذه القواعد ، نفترض أن من المعقول الوثوق بالتعميمات التى تهدف إلى تأكيدها . لكن قد يقال إن هـذا هو نفس ما اعترض عليه هيوم ، ولم نقدم شيئاً حتى الآن لمواجهة الاعتراض كل ما وصلنا إليه من مناقشتنا للاحتمال هو أن لدينا ما يبرر الفروض إذا جاز لنا افتراض أن الأمثلة التى دعمتها ليست أمثلة سالبة ، ولا يعنى هـذا أكثر من الموقف الواهى بأننا نعتمد على العينات التى لدينا إذا افترضنا أنها عينات صحيحة . هل لا نستطيع أن نفعل أكثر من ذلك ؟

(ح) مشكلة التدعيم التجريبى

هيا نقول بسرعة أننا لا نستطيع . لقد سبق أن رأينا أن من العبث البحث عن ضمان يحفظنا من الخطأ . ونجد الآن أن البحث عن ضمان بأن لدينا على الأقل احتمالا كبيراً بأننا على حق يؤدى فقط إلى نتيجة وهى إننا بدأنا ببساطة من فرض ما نرى أن من المعقول الاعتقاد به . إن الوصول
١٧٥ إلى برهان على أن ما نجده معقولا هو كذلك أمر محير ، لأننا لا نعرف كيف تكون صورة هذا البرهان . ولا يعنى هذا أن معاييرنا للمعقولية ليست موضوع نقد . يمكن لأى إنسان أن يفضل منهجاً مختلفاً لاختيار فروضنا ، لكن كيف نختبر هـذه الدعوى إلا إذا استخدمنا هـذا المنهج ورأينا كيف يكون تطبيقه ؟ فإذا صلح التطبيق وأخذنا به سنعود من جـديد إلى اتخاذ خبراتنا الماضية مرشداً أو مؤشراً إلى المستقبل ، وهل من سبيل آخر .

وقد يزداد الموقف وضوحاً إذا سألنا كيف نبرر اعتقاداتنا . افرض أن قضية ما أمامنا ترتبط بحادثة جزئية لا أستطيع القـول أنى أدركها أو أتذكرها . وحينئذ إذا سئلت عن السبب الذى من أجله قبلت القضية فإن

أفضل جواب هو التقدم بقضية أو مجموعة من قضايا أخرى أعتقد أنها مرتبطة بتعميم كلى أو على الأقل بتعميم قوى من تعميمات الميل أو الاتجاه (ميل إلى احتمال) . وإذا قبل أولئك الذين أحاول إقناعهم . هذه القضايا الأخرى كما قبلوا التعميم فقد فعلت كل ما يمكننى فعله . أما إذا لم يقبلوا تلك القضايا أو التعميم فعلى محاولة تبرير تلك القضايا والتعميمات . وإذا كانت القضية موضوع البحث مرتبطة بحادثة جزئية معينة فسوف أقوم بنفسى المنهج السابق ، وإذا كنت بحاجة إلى تبرير التعميم فقد أبين أنه مشتق من تعميم أوسع مجالا أو من نظرية يقبلها أولئك الذين أحاول إقناعهم . وإلا لا أستطيع أن أقدم شيئاً غير أن التعميم يتسق مع الشواهد التجريبية المناسبة .

نعم قبولنا لقضية ما لا يعنى صدقها ، وبالمثل فالقضايا التى نقرر صدقها بوضوح هى هى نفس القضايا التى نقبلها . فإذا قلنا إنها قد لا تظل صادقة كأننا نقول إن هناك احتمالا لرفضها ، ونتيجة لذلك فأى اعتقاد لدينا ما يبرره يمكن أن يوضع موضع المناقشة ، وقد يظل الاعتقاد قائماً حتى بعد أن نكتشف قبولنا لقضية كاذبة بل بعد أن نكتشف أن الاعتقاد ذاته خطأ ، لأنه قد لا يزال يمكن تبرير قبول قضية كاذبة إذا اعتمدت على علاقتها بقضايا صادقة عن طريق تعميم صادق بأنها قد تصدق . قد نظل نعتقد بقضية ما حتى بعد اكتشاف خطأ تعميم كلى اعتمدت عليه ، على فرض قبول أن التعميم يتضمن تعميما صادقاً من تعميمات الميل (إلى احتمالها) ؛ ومن جهة أخرى لن يظل الاعتقاد مقبولا إذا اكتشفنا أن الحجة يعوزها أساس هام من أسس صدقها .

١٧٦ والآن ينشأ السؤال عما إذا كان يكفى لصدق القضايا أن نستخدمها لتبرير اعتقاد ما ، وعما إذا كان من الضرورى أن يكون لدينا سبب وجيه للاعتقاد بصدقها . يكفينا القول أن هذه القضايا صادقة حقاً إذا كان لدينا معيار محدد لتقرير أن لإعتقاداتنا ما يبررها . لكن يوجد هنا عيب وهو أننا لسنا فى حاجة لمعرفة قبولنا لهذا المعيار . ومن جهة أخرى إذا أصررنا على وجوب وجود سبب وجيه لقبول أى قضية تستخدم لتبرير قضية أخرى ،

فهناك خطر الوقوع فى التسلسل اللانهائى حيث أننا حين نعطى سبباً لأى اعتقاد يجب أن نعطى سبباً لهـذا السبب وهـكذا إلى غير نهاية . ويمكننا إيقاف هذا التسلسل فقط إذا اشترطنا قاعدة مثل القـول أن أى حكم موثوق به من أحكام الإدراك الحسى أو الذاكرة له ما يبرره لأول وهله ، أو القـول أنه لدينا ما يبرر لنا قبول تعميم ما إذا كان لدينا دليل يؤيده . ولا يزال هذا الموقف عاجزاً عن مواجهة حجة هيوم . ولا نستطيع العثور على نوع اليقين الذى يسألنا عنه هيوم .

وعلى أى حال ليست الصعوبة قائمة فى عدم قدرتنا على مواجهة حجة هيوم ، وإنما تقـوم الصعوبة فى غموض فكرة الدليل التجريبى . لقد أشرت فيما سبق إلى مفارقة همبل (١) التى تقـول أن أى حالة واقعية تتسق منطقياً مع فرض معطى تدعمه . ولا تتفق هذه النتيجة مع الحـدس المباشر ، لكن من الصعب تجنبها . خذ القضية التى يستخدمها همبل وهى كل الغربان سود ، يقـول أننا نعتبرها مكافئة للقضية كل اللا أسود ليس غرابا ، كما تكافىء أيضاً إما أن يكون كل شئ لا — غراب أو أسود : ويبدو من المستحيل أن ننكر أن القضايا المكافئة للقضية الأولى يمكن تدعيمها بنفس الأدلة التجريبية . لكن لا ندعم القضية بأن كل الغربان سود فقط بوجود غربان سود وإنما ندعمها أيضاً بأمثلة تطابق تلك القضايا الأخرى أى تطابق أى شىء غير أمثلة الغربان اللا سوداء . ويجب أن نلاحظ أيضاً أن فكرة
١٧٧ التدعيم التى نتناولها الآن محدودة بمجموعة محدودة من الأمثلة . ويمكن تدعيم التعميم بمعنى أن عدد الأمثلة المؤيدة يتزايد ليقترب من الكل . لكن من هـذه الزاوية سنجد عدم تكافؤ القضايا التى نشأت عنها المفارقة ، حيث تهتم هـذه القضايا بمجموعات مختلفة من الأشياء .

لكن كيف تنطبق فكرة التدعيم هـذه على التعميمات المفتوحة التى

---

(١) أنظر ص ٢٨ ، ١٥٨ .

لا نفترض فيها أن عـــدد الأمثلة محدود ؟ ذلك لأن من الواضح أنه إذا كان العـــدد الكلي لا نهائياً فنسبة الحالات التي لدينا لن تزداد ، ومهما كثر عدد الحالات التي نختبرها سيظل العـــدد الباقي من الحالات لا نهائياً . وتتدعم التعميمات المفتوحة عن طريق تدعيم التعميمات المشتقة منها بجعل الحالات الأولى محـــدودة العدد . نعم يحمل صـــدق التعميم المفترح في طياته صدق أي تعميم مكافئ له . حين ندعم صـــدق مجموعة محدودة من القضايا بحيث أن هـــذا الشيء اللاأســـود . وذاك اللاأســـود ليس غراباً فلا أحـــصل على شيء أبداً يتضمن حتى وجـــود الغربان .

لقد اقترح أحد المناطقة أن التعميم كل الأشياء اللا— سوداء ليست غربانا لا يمكن تدعيمه ولا حتى بأمثلة مؤيدة ، على أساس عـــدم إمكان العثور على خاصة اللا أسود . (١) لا أظن الآن أن هـــذا الموقف يعتبر حـــلا لمفارقة همبل لأنه لا يشتمل على أمثلة كافية . فمثلا يمكن إعتبار خـــاصة اللافقرى وخاصة ذوات الكلى خاصتين يمكن تطبيقهما على نوع واحد من أنواع الحيوان ، ومع ذلك يبدو غريباً تدعيم التعميم بأن كل حيوان غير فقرى تنقصه الكلى بفحص الحيوانات التي لهـــا كلى فنجد أنها حيوانات فقرية ، ورغم ذلك للنقطة أهميتها لمواجهتها صعوبة أثارها نلسن جودمان (٢) ، ولو أنها ترجع إلى هيوم . نعني بالصعوبة أن أى مجموعة من الأمثلة المؤيدة التي تدعم تعميما كليات سوف يدعم أيضاً تعميما آخر يتنافر مع ت . والمثال الذى يضربه جودمان لتوضيح ذلك هـــو التعميم بأن كل زمرد أخضر اللون ويصل إلى نتيجته بإدخال صفة غير مألوفة « أخزق » (٣) وهـــذه تنطبق على أى شيء فحصناه في وقت سابق على فترة معينة ووجـــدناه أخضر أو لم

---

(١) أنظر كواين : النسبية الأنطولوجية ، الفصل الخامس وأيضا كتابي الاحتمال والشواهد التجريبية ص ٧٨ — ٨٢ .

(٢) جودمان : الواقع والخيال والتنبؤ .

(٣) « أخزق » كلمة غريبة منحوتة لتدل على لون يختلف عن الأخضر والأزرق وإن كان مركبا منهما (المترجم) .

١٧٨ تفحصه فى ذاك الواقت ووجدناه أزرق ، وحينئذ سوف تكون أى أمثلة للزمرد الأخضر — التى لاحظناها قبل تلك الفترة المعينة — أمثلة على الزمرد الأخزق ، ولو أن الفرضين بأن كل زمرد أخضر وكل زمرد أخزق فرضان متنافران أحدهما مع الآخر . وإن اكتشافنا أن ليس كل زمرد أخزق بعد تلك الفترة الزمنية السابقة لا يزيل المشكلة حيث إنه يمكن لأى فرد أن يقدم كلمة أخرى غير أخزق .

وقد نشأت مواقف فلسفية تتعلق بمشروعية استخدامنا لألفاظ مثل «أخزق» سوف لا أناقشها هنا ، لأنى أظن أنها تحدثت عن نقاط غير النقطة الرئيسية . ما نحصل عليه من هذه الاستخدامات هو قدرتنا على إعطاء صورة للفروض التى نعبر عنها بقولنا إن بعض ا يكون ب وبعض ا ليس ب ، لكن النقطة الرئيسية — كيفما عبر عنها — وقد وضعها هيوم ببساطة ، وهى مهما كثر عدد الحالات التى تكون فيها ا هو ب دون إستثناء يظل التساؤل قائماً حول التنبؤ بأن أى حالة جديدة فى المستقبل من حالات ا ستكون ب ؛ وفائدة تقديم لفظ خاص يتطابق مع حالات ا التى تكون أيضاً حالات ب ومع حالات ا التى لا تكون ب هى أنه يمكننا إحضار أمثلة للفرض بأن كل ا هو ب كما يمكن إحضار الأمثلة السلبية ، لكن من الضرورى أن نتبع هذا الإجراء ، فإذا جعلنا الفرض المنافس للفرض الأول يقول أن نسبة معينة فقط من حالات ا تكون ب ، أو أن كل الحالات الملاحظة من ا قبل وقت معين كانت ب ، أو أن كل الحالات الملاحظة من ا فى مجال محدود كانت ب وبعض ا الأخرى ليست ب ، فإننا نحصل على نفس النتيجة . إذا كان يوجد مئة قطعة رخام فى حقيبة ما ، وسحبنا تسعة وتسعين منها ووجدنا أنها خضراء ، كان ذلك تدعيما قوياً للفرض بأن كل الرخام فى الحقيبة أخضر ، لكن ذلك تدعيم قوى مساو لإفتراض أن تسعة وتسعين فى المائة من الرخام أخضر وأن واحد فى المائة من الرخام ذو لون مختلف . ليس واضحاً إننا كسبنا جديداً من صياغة الفرض الثانى بأنه كيفما كان

لون القطعة الرخامية الباقية فإن هنالك ألفاظ ألوان يمكن أن تفى بكل قطع الرخام .

إن الهدف من هذه الأمثلة - كيفما كانت طريقة صياغتها - هو أن لدينا دائماً مجالا واسعاً فى اختيار الفروض التى نريد إسقاطها على الوقائع .
١٧٩ ليس لتفضيلنا الفروض الكلية - على الأقل على مستوى الأشياء المادية الكبيرة - ولاستخدام الألفاظ المألوفة أى أساس أكثر من وجود تطبيق ناجح لهما . إذا ادعى إنسان أن الاختيار بين فروض مختلفة أو بين استخدام ألفاظ مختلفة سيحقق لنا فوائد فى المستقبل فلا يمكننا البرهان على أنه أخطأ ، ويمكننا فقط الانتظار حتى تأتى الحادثة التى تدعمه . يمكننا القول أن من المحتمل أن نكون على صواب لكن نقول ذلك لأننا نقيس إحتمالنا فى إطار النظرية التى نقبلها .

(د) العلة والمعلول

لقد قلت فيما سبق القليل عن علاقة العلة بالمعلول التى اهتم بها هيوم اهتماماً خاصاً ، وسبب ذلك أن ليست كل تعميمات القانون قوانين علية بالمعنى المألوف للعلية . كما أن نظرية هيوم تنطبق على كل صور الاستدلال التجريبى . ورغم ذلك فتصور العلة من الأهمية بحيث يثير مناقشة جديدة .

وقد أعطى هيوم تعريفين للعلة فى كتابه « مقال فى الطبيعة الإنسانية » ، أولها أن العلة شىء يسبق آخر ويجاوره ، حيث كل الأشياء التى تشبه السابق قائمة فى علاقة سبق وجوار شبيهة لتلك الأشياء التى تشبه اللاحق ؛ والتعريف الثانى للعلة هو أنها شىء سابق على آخر ومجاور له ويرتبط به فى الخيال للدرجة أن الانطباع عن الأول يوجه العقل لتكوين صورة عن الآخر وأن الانطباع عن إحداهما يعطى صورة أكثر وضوحاً للآخر (١) . ويتسق هذان التعريفان أحدهما مع الآخر ، وأظن أن هيوم قصد أن يكونا

---

(١) هيوم : « مقال فى الطبيعة الإنسانية » ، الكتاب الأول ، الفصل الرابع عشر .

مرتبطين . وعلى أى حال ليسا تعريفين مقنعين بالطريقة التى صيغا بها . يجب أولا أن نوضح أن الأشياء التى يشير إليها مواقف أو حوادث جزئية ، كما يحتاج الجوار المكانى والزمنى بين العلة والمعلول إلى مزيد من دقة على أساس الصعوبات التى تحيط بفكرة الجوار (١) . وعلى أى حال فإن استبعاد إمكان التأثير عن بعد على نحو قبلى أمر غير مقبول . وهنالك نقد أكثر أهمية وهو أنه ليست كل الروابط الثابتة — حتى بين الحوادث المتجاورة — روابط علية : قد تكون روابط إتفاقية أو قد يكون الطرفان معلولين معاً لعلة أخرى . وأخيراً من الخطأ أن نعرف العلل بحيث حين نستخدم لغة علية فإنا لا ندل فقط على عاداتنا العقلية وإنما نتحدث عنها بالفعل .

١٨٠ وعلى الرغم من هذه العيوب فى تعريفات هيوم فإن المبادىء التى تستند إليها تلك التعريفات صحيحة . والنقطة الهامة الأولى فى تعريفاته أن أساس إسنادنا للعلية (بين أى شيئين) ليس غير ترابط تجريبى ، والنقطة الثانية هى أن الاختلاف بين التعميم العرضى وتعميم القانون يتألف من الاختلاف فى إتجاهنا نحوهما ، والثالثة أن كل قضية علية تشير ضمناً إلى تعميم شبيه بتعميم قانون .

ولقد كانت النقطة الأخيرة موضوع إعتراض ، على أساس أننا كثيراً ما نحدد عللا دون أن نفكر فى أى قوانين علية أو حتى نحاول صياغتها ، وهو اعتراض وجيه ، خاصة حين نتناول الإنسان سواء فى مجال الفرد أو الجماعة . فقد أظن أنى أعرف سبب سلوك صديقى بطريقة معينة فى موقف معين دون أن توجد ظروف حاضرة تساعدنى على القول إنه حين تحدث فإنه يسلك بطريقة معينة ، بل قد لا يكون هذا صادقاً على كل الناس أو حتى على كل الناس من نموذج هذا الصديق . وقد يختلف المؤرخون فى علل الحروب أو الثورات أو قيام الإمبراطوريات أو إنحلالها

(١) أنظر مناقشتنا لمفارقات زينون ص ١٧ — ٢١ .

دون أن يلجأوا إلى قوانين مختلفة . نعم لو عرفوا هـذه القوانين فلا مجال لإختلافهم . وقد يقال أيضاً أن الطفل لا يقوم بإستدلال إستقرائى لكى يكتشف أنه قادر على أن يجعل شيئاً ما يحـدث ، أو تحدث له أشياء معينة . إن تصوره للعلة مشتق من أمثلة جزئية يعرف أنه علة لإحداثها أو أن أشياء تؤثر فيه .

ونجيب على هـذه الاعتراضات بقولنا أولا إن شخصاً ما يقوم بأحكام علية ولا يعتقد بأنه يقـوم بتعميات ضمنية فلا تصح هـذه التعميات إلا إذا صدقت تلك الأحكام ؛ ثانياً ولو أنه يجب أن تتخـذ التعميات صورة شبه القـانون بمعنى أن تكون ممـكنة التطبيق فلن تكون أكثر من تعميات ميول (أى ميل إلى الظن بإحتمال تحقيقها) . فى أغلب الحالات حين نتحدث عن علل السلوك الإنسانى نستخدم كلمة «علة» بمعنى «شرط ضرورى » . أى نريد القـول أن هـذا السلوك لن يقـع إذا لم تحـدث حادثة معينة ، ويستند هـذا القـول إلى الاعتقاد بوجود عدد محـدود
١٨١ من الطرق التى يظهر هـذا السلوك بفضلها . نعنى بذلك أن السلوك يرتبط بحوادث مختلفة بفضل تعميات مختلفة ، فإذا أيدت حالة معينة أحـد هذه التعميات فى ظرف معين وجـاءت حالة أخرى سالبة فإننا نقـول إن الحادثة التى اندرجت تحت التعميم هى العلة . ولذلك فقـد أحكم بأن شخصاً ما غاضب لأنه أهين . ولكى أصل إلى هـذه النتيجة فلست محتاجاً إلى الاعتقاد بأن الإهانة تجعله غاضباً دائمـاً أو أنه لا يوجد شيءأدى إلى غضبه ؛ لأنه يكفى أن أعتقد أن الإهانة أحـد الشروط التى تجعـل شخصاً ما مثله يغضب ، وليس لدى الآن شهادة تجريبية لأى تفسير مخالف . هذا بوجه عام هو الطريق التى يبين فعل الدوافع . ولقـد أخطأ الفلاسفة حين ميزوا بين الدوافع والعلل لتجاهلهم الحقيقة بأن التعميم الذى يقوم عليه الحكم العلى بأنه ليس من الضرورى أن يكون عاماً ، كما أن هـذا لا ينطبق

فقط على علل السلوك الإنسانى . فمثلا حين نتحدث عن علل التغير فى الطقس فلايعتمد على شئ سوى تعميم الميل .

وفى الحالات التى نلجأ فيها إلى التعميم الكلى نأخذ الوقائع التى نسميها علة على أن تكون شرطاً كافياً . وهنا ينشأ السؤال لماذا نأخذ هــذه الواقعة ونعزلها دون باقى الوقائع التى تكون ضرورية لإحــداث المعلول . هــذا الاختيار إعتباطى إلى حــد ما ، لكن توجد عوامل أخــرى تحكم هــذا الاختيار . ترتبط فكرة العلة بفكرة التغير ، ولذلك حين نظن أن حادثة حددها وجــود شئ ما أو حدوثه فإننا نختار الحادثة الجديدة على أنها العلة . ونميل أيضاً إلى اخذ العوامل التى تنتج عن بعض أفعالنا أو تركنا لأفعال أخرى فمثلا إذا فرغت سيارة من وقودها وتوقفت عن السير على طريق منحــدر ، فإننا نقــول أن علة توقفها هو إنتهاء الوقود لا انحــدار الطريق . ويتفق هذا مع القــول أن إختيار شرط ما على أنه العلة يحقق الغرض من المدح أو اللوم . ومن ثم نقــول عن شخص ما أهمل واجبه أنه قصر فيه فلم يفعله ، ولا نقول أنه عجز عن أدائه .

وكما سبق القــول فى حالة العقل والمخ (١) ، قد يحدث أن ترتبط حادثتان بطريقة مطردة متكررة ولذلك قد نظن أن إحداهما حددت الأخرى ، فإننا نلتقط إحداهما كعلة للثانية لأنها تظهر فى نسق تفسيرى أوسع . ولذلك نظن أن طول جسم ما علة لطول ظله أكثر من قولنا أن بينهما علية متبادلة ، لأننا نشرح طول الجسم دون إشارة إلى ظله ، لكننا لا نشير إلى طول الظل دون إشارة إلى الجسم . وحين نفكر على نحو نغير فيه الجسم والظل فإننا ننظر إلى الجسم لا الظل .

ويفسر لنا أثر النظرية الأوسع مجالا تلك الحالات التى نجد فيها عنصرا فى ارتباط مطرد على أنه دليل على وجود عنصر آخر ، وليس دليلا على أن الأول علة الثانى . وحين نلاحظ ورق الشجر يتساقط كلما قصر النهار

---

(١) أنظر ص ١٣٠ .

فإننا نأخذ هذا مثالا للحقيقة بأن إيقاع حياة الشجر يتلاءم ووقع الفصول الأربعة . لا توجد علاقة علية بين الحادثتين لأنه يمكننا إعطاء إحداهما تفسيرا مستقلا عن الأخرى . ننظر إلى تغير البارومتر كعلاقة على تغير الجو ، وليس أن الأول علة للثانى لأننا نقبل النظرية التى تفسرهما فى إطار عوامل أخرى .

وحيث أننا نعتبر كل قضية علية تقدم تفسيرا لصدق حكم بالإشارة إلى صدق حكم آخر ، فإن من الأفضل إما أن نكف عن اعتبار العلية علاقة ، وإما أن نتصور طرفيها وقائع لا حوادث . ولذلك نستطيع فهم العلل السالبة حيث أنه لا يوجد معنى مباشر نقول فيه إن غياب شرط ما أو عجز شخص ما عن فعل شىء ما إنما هو حادثة .

نلاحظ إن تصور هيوم للعلية كعلاقة بين حادثتين متميزتين لا ينصف تعقيد استخدامنا المألوف عن العلة . لاشك أن المعنى المألوف يقوم فى تلك الحالات التى تربط فيها قضية علية بين واقعتين على مستوى الملاحظة أو مستوى النظرية ، لكنا نتحدث أيضا عن ميل طبيعى فينا كعلة لظهور تلك العلاقة ، مثلما نقول أن علة سلوك شخص ما هو طموحه ؛ ونتحدث أيضا عن حركة جسم ما كمعلول لتركيبه ، مثلما نقول أن شيئا ما يتمدد لأنه مصنوع من مطاط . وأحيانا ما نستخدم اللغة العلية لنصوغ نظرية ما ، مثلما نتحدث ١٨٣
عن الجاذبية كعلة . وما هو مشترك فى هذه الاستخدامات جميعا أن الحوادث التى نقول إنها معلولات تندمج وتتشابك فى نموذج أوسع ، لكن قد تكون النماذج أنواعا مختلفة .

لكن ماذا تضيف « بسبب ذلك » إلى « بعد ذلك » ؟ على المستوى التجريبى لا تضيف شيئا على الإطلاق ، طالما أن الإرتباط ثابت فى كلتا الحالتين . أما على مستوى التفسير فيقوم الاختلاف بينهما فى أن القضايا العلية تتضمن تعميمات نود إسقاطها ، وهذا اختلاف فى مجال الخيال . نجد فى العالم الطبيعى أن شيئا يحدث بعد آخر ، ولا مكان لعلاقة العلة والمعلول إلا فى ترتيبنا العقلى وأمثلة هذه الوقائع الأولية .

الفصل السابع

المنطق والوجود

١ - قوانين المنطق

(١) حساب القضايا

١٨٤ أتمنى الآن أن أكون قد قلت ما يمكن قوله عن الضرورة العلية . فقد رأينا أن هذه الضرورة ليست علاقة تجريبية وإنما شيء يسند إلى الوقائع حين نخضعها لأنواع معينة من القوانين الطبيعية ، وقد رأينا أيضا أن ما يميز القانون الطبيعي عن مجرد التعميم من الوقائع هو أن القانون تعميم نود إسقاطه أو تطبيقه على أمثلة غير معروفة لنا أو لم تقع في الواقع . وماذا الآن عن الضرورة المنطقية ؟ لقد أشرنا من قبل إلى أن ما هو ممكن منطقيا هو المتسق مع قوانين المنطق . ويلزم عن ذلك أن إنكار أحد قوانين المنطق مستحيل منطقيا ، وبالتالي لقوانين المنطق ذاتها الضرورة المنطقية . ولذلك فنحن في حاجة إلى شرح ماهية قوانين المنطق وكيف وصلنا إلى صدقها .

إذا نظرنا إلى أحد كتب المنطق المدرسية الجديدة نجد عادة أنها تبدأ بشرح عدة صور من الجمل ، وما يميز هذه الصور أن الجمل التي تصاغ طبقاً لهذه الصور تأتلف بواسطة أحد أعضاء صنف من التعبيرات تعبر عما نسميه الثوابت المنطقية . وهذه التعبيرات رموز اصطلاحية تنتمي إلى عدد مما يؤلف المصطلح المنطقي . وحين نكتبها باللغة ندون كلمات مثل لا ، إما ... أو ... ، إذا ... ، حين ... فقط ... . وعلى أي حال هذه الترجمات تقريبية ، ولا تعتمد المعاني التي نعطيها لهذه الرموز على الاختلافات الدقيقة في استخدامنا المألوف لهذه الكلمات في أي لغة طبيعية ، وإنما تحددها مجموعة من القواعد . وما دامت هذه الجمل التي تدخل فيها تلك الرموز
١٨٥ مقيدة بتلك القضايا الصادقة أو الكاذبة ، تتركب هذه القواعد من اتساق قيم صدق القضايا الناتجة من التركيبات المختلفة مع قيم صدق القضايا الأصلية . ولذلك إذا رمزنا بالرموز «ق و ل» إلى أي قضيتين شئت . فإن السلب

«لا ــ ق» صادق إذا كانت «ق» كاذبة ، وكاذب إذا كانت ق صادقة ، وأن القضية المركبة «ق و ل» صادقة إذا كانت كلا ق و ل صادقة ، والقضية المركبة «ق أو ل» صادقة فى كل الحالات إلا إذا كانت كلا ق و ل كاذبة ، وتكون القضية «إذا كانت ق كانت ل» صادقة إذا كانت ق كاذبة أو ل صادقة ، والقضية «ق صادقة فقط إذا كانت ل» صادقة حين تكون «ق و ل» إما صادقتين أو كاذبتين معاً .

وحسب هذا التفسير ليست هذه الثوابت المنطقية مستقلة إحداها عن الأخرى . إذ يمكن تعريفها على أساس السلب والربط أو على أساس السلب والفصل . فمثلا يمكن ترجمة «ق و ل» إلى «ليس إما لا ــ ق أو لا ــ ل» ، وبالمثل يمكن ترجمة «ق أو ل» إلى «ليس لا ــ ق ولا ــ ل معا» . ويمكننا الاستمرار فى الترجمة ونردها جميعا إلى ثابت واحد فقط ، ونصل إلى ذلك إما بأخذ رمز واحد على أنه أولى لا معرف وحين نطبقه على أى قضيتين «ق» و «ل» نصل إلى القضية «ليس ق و ل معاً» ، أو نأخذ رمزا أوليا آخر فنصل إلى القضية «لا ق و لا ل» . ولذلك إذا أخذنا «ق / ل» على أنها صادقة إذا لم تكن «ق» و «ل» صادقتين معا ، فيمكن تعريف «لا ق» بأنها «ق / ق» ، وتعريف «ق و ل» بأنها (ق/ل)/(ق/ل)٢ . وعلى أى حال فمن باب العرض السهل أن نصطنع القائمة التى ذكرناها فى البداية .

وتجب ملاحظة أن كل هذه الصيغ دالات صدق ، بمعنى أن صدق أو كذب القضايا التى ترد فيها يحددها صدق أو كذب القضايا التى تألفت تلك منها . وهذا لازم مباشرة من الطريقة التى نعرفها بها . ونجد فى حالات كثيرة أن القضايا التى تنشأ عن تلك الصيغ تعطى قيم صدق مختلفة كلما أعطينا قيم صدق مختلفة للقضايا الأصلية . فمثلا تصبح القضية «إذا كانت ق حينئذ «(إذا كانت ل كانت م)» صادقة إذا كانت ق كاذبة أو ل كاذبة أو م صادقة أو «ق» و «ل» و م كلها صادقة ، لكنها تصبح كاذبة إذا كانت ق و ل صادقتين و م كاذبة . وعلى أى حال ، هنالك حالات تصبح القضية صادقة

كيفما كان صدق القضايا المؤلفة لها ، ومثال على ذلك هو القضية « إذا (إذا كانت ق كانت ل) إذن (إذا كانت لا — ل إذن لا — ق) » .
وما دامت هذه مكافئة بالتعريف للقضية «إذا (لا — ق أو ل) إذن (ل أو لا — ق) تصبح صادقة كيفما كانت قيم صدق « ق » و ل» . وإذا شك إنسان فى هذه الصيغ فكل ما يستطيع فعله هو تجريب كل الممكنات :
١٨٦ وفى هذه الحالة لدينا أربعة ممكنات : إما أن تكون كلا «ق» و «ل» صادقة ، وإما أنهما كاذبتان معا ، وإما أن تكون «ق» صادقة و «ل» كاذبة ، وإما «ق» كاذبة و «ل» صادقة . وإذا اتبعنا القواعد التى تحكم استخدام الثوابت المنطقية فيمكننا الوصول إلى أن تكون قضيتنا صادقة فى كل هذه الحالات . وتبين لنا تجربة مماثلة أن سلبها كاذب فى كل الحالات . ويمكن القول إن أى قضية صحيحة بهذه الطريقة تكون صادقة منطقيا وتصبح قانونا منطقيا وبالتالى يعنى فساد أى قضية تناقضها أو أنها كاذبة منطقيا .

ونطلق حساب القضايا على مجموعة الحقائق المنطقية من النوع السابق ، ويمكن تقديم هذا الحساب كنسق استنباطى له بديهياته وقواعد استدلاله . يمكن البرهان على القضايا التى تبدو كنظريات برهانا مستقلا عن النسق باتباع المنهج السابق وصفه . وقد يصبح هذا المنهج شاقاً عسيراً حين تكون هذه القضايا مركبة معقدة ، ولذلك توجد عدة وسائل مبتكرة نقتصد بفضلها تلك المشقة . والنقطة الهامة هنا هى أن لدينا بالنسبة لأى قضية — طريقة تبين ما إذا كانت هذه القضية تنتمى أو لا تنتمى إلى هذا الصنف من الحقائق المنطقية .

وتسمى القضايا التى تستوفى هذا المعيار « تحصيلات حاصل » (أو قضايا تكرارية) ، ولقد كان فتجنشتين هو الذى أعطى عبارة «تحصيل حاصل » هذا المعنى . قال فى كتابه « مقال منطقى فلسفى » أن القضية تعبير

عن اتفاق مع إمكانيات صدق القضايا الأولية أم عدم اتفاقها معها »(١) ، ثم انتقل إلى تحديد تحصيل الحاصل بأنها قضية « صادقة على كل إمكانيات الصدق للقضايا الأولية »(٢) . وعلى أى حال يسجل فتجنشتين بصراحة أن تحصيلات الحاصل لا تحمل أى مضمون تجريبي . ويقول فى ذلك أنا لا أعرف شيئاً عن الطقس حين أقول إما أن يسقط المطر أو لا يسقط(٣) : وإذا تساءل شخص وما الهدف من هذه القوانين المنطقية فإن الجواب هو استخدامها كقواعد الاستدلال . ويمكن التعبير عن كثير من القضايا التى تحمل مضمونا تجريبيا بأنها تحتوى على الثوابت المنطقية التى تظهر فى حساب القضايا . وإذا كان لدينا سبب وجيه للاعتقاد بصدقها فإنا نستخدم هذا
الحساب فى اشتقاق قضايا أخرى صادقة منها . وحيث أن نظريات هذا ١٨٧
الحساب قد تكون بالغة التعقيد فلن يكون هذا الاشتقاق واضحا دائما ، حتى لو بدا أنه واضح ، فليس من السهل أن نستمر فى سلسلة الاشتقاق بطريقة صحيحة ، كما يبدو فى أغاليط الاقناع الشائع .

والسبب الذى من أجله لا تحمل هذه القوانين المنطقية أى مضمون تجريبي هو أن ما يحدد صدقها هو المعانى التى أعطيناها للثوابت المنطقية . وطالما أن للقضايا قيم صدق فلا يهمنا أنها نضع مكان ق أو « ل » تلك التى تظهر فى الصياغة الرمزية ، ولا يهمنا أيضا قيمة صدقها صادقة أم كاذبة ؛ هذه القوانين عناصر فى نسيج تنظمه الثوابت المنطقية . تنشأ صلة القضايا بالتجربة فقط حين نطبق هذه القوانين المنطقية . يجب أن يكون العالم قائما بحيث يمكن إجراء تحقيق تجريبي على القضايا التى تحتوى على الثوابت . وحين نفعل ذلك يمكننا تطبيق الحساب عليها بثقة كاملة ، ونحن نعلم بأنه طالما نخضع للقوانين لن ننتقل من صدق إلى كذب . والسبب فى ذلك هو أن ما قدمته الثوابت المنطقية للقضايا التى بدأنا بها هو أنه لا يمكن إقامة هذه القضايا ما لم تتحقق قواعد الثوابت .

---

(١) فتجنشتين : مقال فلسفى منطقى ، ٤٠٤ .

(٢) المرجع السابق : ٤٦٠٤ . (٣) ٤٦١٠٤

(٢) حساب المحمول والنظرية الوصفية

نطبق نفس الإجراءات السابقة على منطق الحدود العامة الذى يعود
إلى أرسطو ، وينقلنا هـذا إلى ثوابت منطقية إضافية فى صورة الأسوار .
ويرجع الفضل إلى فريجه فى تقـديم فكرة السور (١) ، وترتبط هذه الفكرة
فى منطقه ومنطق رسل بفكرة دالة القضية . ويمكننا القـول — بتعديلنا
لتعريف رسل — إن دالة القضية هى ما تعبر عنها جملة تحتوى على عنصر
أو أكثر غير محدد بحيث حين نملأ الفراغ الموجود تصبح الجملة معبرة عن
قضية (٢) . ولذلك تعبر الجملة المفتوحة « ه حكيم » عن دالة قضية وتصبح
معبرة عن قضية حين تعوض عن ه باسم أو بوصف لشخص ما ، وتعبر
الجملةالمفتوحة « سقراط س » أو « س سقراط » كما تكتب عادة فى المصطلح
الرمزى — عن دالة قضية وتصبح قضية حين نحـدد قيمة المحمول . وتقـول
عن الحروف ه و س فى تلك الصيغ أنها ترمز إلى متغيرات ، والأشياء ١٨٨
أو الخصائص التى تدل علينا الرموز المشيرة اليها نسميها قيما لهـا . والآن ،
بدلا من إعطاء قيم محدودة للمتغيرات يمكننا التعبير عن القضايا بتسويرها ،
نعنى بذلك إستخدام رموز تقرر أننا عوضنا عن الدالة بقيمة واحدة
على الأقل ، أو عوضنا عنها بكل قيم المتغيرات التى لدينـا . ويعطى بعض
المناطقة مثل رسل التسوير بهـذه الطريقة للأفراد والخصائص معاً ، بينما يميل
آخرون — لأسباب سوف أشير إليها فيما بعد — إلى تسوير الأفراد فقط أو
ربما الأصناف أيضاً . ولذلك حين نسور المتغير «ه» فى الدالة « ه حكيم »
فإن إستخدام ما يسمى السور الوجودى يعطينا القضية « بالنسبة إلى ه ، ه
حكيم » أو « يوجد ه بحيث أن ه حكيم » ، ويعطينا إستخدام السور الكلى
القضية « بالنسبة إلى كل ه ، ه حكيم » . وإذا أردنا الإشارة إلى أفراد الناس
فقط بوضوح ، نحصل على القضية « بالنسبة إلى ه ، ه إنسان و ه حكيم » ،
و « بالنسبة إلى كل ه إذا كان ه إنساناً فهو حـكيم » ، ونعـبر عن هـذه

(١) فريجه : « أسس علم الحساب » .

(٢) أنظر برتراند رسل : « مقدمة إلى الفلسفة الرياضية » ص ١٥٥ — ٦ .

فى اللغة بالجملتين « بعض الناس حكماء » و « كل الناس حكماء » على التوالى .
وتجب ملاحظة أنه بينما يتضمن إستخدام كلمة «كل» فى جملة عادية أن هنالك عدداً من الأفراد من هـذا الصنف (الناس) فإن إستخدام السور الكلى لا يتضمن وجـود أى فرد لهـذا الصنف . فمثلا نحول القضية « كل الحصن المقرنة مفترسة » إلى « بالنسبة إلى كل هـ ، إذا كان هـ حصاناً مقرنا فإن هـ مفترس » ، وهـذه — حسب قواعد إستخدام الشرط — تكافئ القضية « بالنسبة إلى كل هـ إما لا يكون هـ حصاناً مقـرناً أو أنه مفترس » ، وبالتالى مادام لا يوجد فى الواقع حصان ذو قرون فهـذه القضية صـادقة ، كما أن القضية المضادة لهـا صادقة أيضاً هى « كل الحصن المقرنة أليفة » . نجد أن منطق أرسطو تناول القضايا التى تتخذ الصـورة « كل ا هو ب » و « لا ا هو ب » على أنهما متضادتان وافترض أنه بينما يمكن أن يكون كلاهما كاذباً فلا يمكن أن يكونا صادقتين معاً ، وحيث إن منطق أرسـطو افترض أيضاً أن إحـدى القضايا الأربعة على الأقل (كل ا هو ب ، لا ا هو ب ، بعض ا هو ب ، بعض ا ليس ب) صادقة قبلياً فليس بذى أهمية أن تعرف مضمونها . ولكى تتجنب هـذه النتيجة المضحكة يجب أن نأخذ بالقاعدة التى تقـول إن فروض أرسطو تصدق فقط على افتراض وجـود بعض أفراد ا . وهو افتراض قد يكون كاذباً .

ولقد كان من أهمية استخدام التسوير استبعاد الحلود الشخصية ، وقد بدأ رسل بذلك فى نظرية الأوصاف (١) . رأى رسل أن للاسم دلالة ومعنى إذا كان هنالك فقط شىء يدل عليه ، ولذلك وجـد صعوبة حين نستخدم
١٨٩ عبارة مثل « الملك الحاضر لفرنسا » لأنها تؤدى وظيفة الاسم ولهـا معنى ودلالة على الرغم من عدم وجـود شخص يسمى به . وكان حل رسل لهـذه الصعوبة هو إعادة تحليل الجمل التى تدخل فيها هذه العبارات بحيث

---

(١) انظر مقالة رسل « فى الوصف » فى كتابه « المنطق والمعرفة » .

لا تعتبر أسماء وإنما محمولات . ومن ثم فالجملة « الملك الحاضر لفرنسا أصلع » تصبح « يوجد شيء ما ه بحيث أن ه ملك فرنسا الحاضر وبحيث أنه بالنسبة إلى كل و ، إذا كان وهو ملك فرنسا الآن فإن و هو ه ، وأن ه أصلع » . وحيث أنه لا يوجد سبب لإفتراض أن العبارات الوصفية التي تصادف أن يكون لها إشارة لا تؤدي وظيفة مختلفة عن العبارات التي لا تشير — من الناحية السيمانطيقية — فإننا نطبق نفس الإجراءات عليها جميعاً . وسوف تكون الطريقة — في كل الحالات بما فيها عبارات الوصف الغامض مثل « إنسان ما » أن يتحول الوصف إلى قضية وجودية مثل القول إن لشيء ما تلك الخاصة التي يحمل الوصف عليها . ويصبح موضوع الحمل أو الوصف غير محدد ونكتفي بتميزه بأنه متغير له سور وجودي .

من الواضح أنه لا يمكن تطبيق هذه الطريقة فقط على التعبيرات من الصورة «هذا الشيء» أو «شيء ما» وإنما تنطبق أيضاً على كل اسم ويدخل فيها أيضاً اسم العلم . ولذلك إقترح كواين أن تترجم الجمل مثل «سقراط حكيم » إلى « بالنسبة إلى شيء ما ه فإن ه هو سقراط وأن ه حكيم » (١) . فإذا قلنا أن « هو ذاته سقراط » ليس محمولا واضحاً فيمكننا تفسيرها على أنها تؤدي وظيفة أي محمول أو مجموعة محمولات ، صادقة على سقراط . وسوف يعني هذا أننا نشرح الجملة الأصلية ولا نترجمها ، ولكن لا حاجة للإعتراض على ذلك طالما أن الشرح يضيف معلومات ولا يحذف شيئاً ويمكننا القيام بنفس الإجراء مع أسماء الإشارة وذلك بأن نستبدل بها أوصافاً محددة للأشياء التي قصد بها الإشارة إليها . وفي حالة أسماء الاشارة المكانية والزمنية مثل «هنا» ، «الآن» فيمكن للأوصاف أن تشير إلى شيء أو حادثة في مجال إنتباه المتكلم أو ربط موضع المتكلم بنقطة مكانية أو زمنية يمكن وصفها بوجه عام . لكن هناك اعتراضاً بأن هذا يحرم أسماء الإشارة
١٩٠ بل كل الحدود التي تشير — من الدور الذي تقوم به في اللغة ، وهو

(١) أنظر : كواين : « الكلمة والشيء » ص ١٧٨ — ٩ .

توجيه الانتباه إلى من تتحدث عنه . لكن إستبعاد الحدود الشخصية سوف يتجاهل كل إشاراتنا غير المحددة . يمكننا أن نقول فقط أنه يوجد شيء ما له خاصة معينة ، فإذا سألنا ما هو هذا الشيء ، نقول إنه الشيء الذى له خصائص أو صفات أخرى ، أو إنه على علاقات كذا مع الأشياء الأخرى نصفها بطريقة غير محددة ، وهذا لا يمنعنا من أن تكون لنا قدرة على التقاط هذه الأشياء ، وإذا كان الغرض من هذا العمل هو توسيع دولة منطق المحمول دون أن نضحى بأى معلومات ، فطالما نفكر فى المعلومات فى إطار ما نقول وليس فقط فى إطار ما نوجه الانتباه فإننا نكون قد أحرزنا تقدماً .

وليس منطق التسوير محصوراً فى الصفات أو المحمولات وإنما يمتد أيضاً إلى العلاقات بين عدة حدود . وحين تكون قيم المتغيرات المسورة متعددة الحدود فإننا فى حاجة إلى إستخدام حروف مختلفة للمتغيرات ، واعتدنا أن نستخدم عدداً قليلا من الحروف الأخيرة فى أبجدية اللغة ، أو أن نميز بين المتغيرات بوضع عدد من العلامات على هذه الحروف . ويمكن الوصول إلى نفس النتيجة باستخدام رموز عددية . وأحياناً ما تكون طبيعة العلاقة بحيث تقوم فقط بين عدة حدود لكن لا نقوم بذلك دائماً . هنالك علاقات — مثل علاقة الحب — يتعلق أحد أطراف العلاقة بالأطراف الأخرى ، وفى هذه الحالات ، نجد أن استخدام حروف مختلفة للمتغيرات يؤدى إلى اختلافات فى قيمتها لكن لا يضمن وجود هذه الاختلافات ، وقد يكون من الضرورى أن نقرر أن هـ ليس هو و . وكيفما كان إستخدامنا الرموز المتغيرات فمن الضرورى — حين نعوض عنها بقيم — أن رمزاً واحداً حين يتكرر فى جملة مفتوحة يجب أن يكون له نفس القيمة فى كل حالة . ولما كانت بعض الكلمات غامضة فى اللغات العادية فلا يكفى أن نعوض عن الرموز المختلفة بنفس القيم إنما يجب أن يكون لها أيضاً نفس الدلالة .

ويمكن تعريف السور الجزئى والسور الكلى أحدهما عن طريق الآخر ، حيث نقول بالنسبة لكل هـ فإن هـ هى س مكافئة للقول إنه لا يوجد هـ

بحيث لا يسند إليه المحمول س ، ونقــول أيضاً بالنسبة إلى شيء ما ه فإن ه هي س مكافىء للقــول إن من الكذب أنه بالنسبة لكل ه لا تحمل س على ه . وعلى الرغم من ذلك فمن اليسير أن نستخدم كلتا الصيغتين . وإذا استخدمناهما معاً فيجب الانتباه إلى المستوى الذى تظهران فيه . فمثلا الجملة ،
١٩١ « بالنسبة إلى كل ه إذا كانت ه حادثة ما فإنه يوجد وبحيث أن و حادثة وأن و تسبق ه » تعبر عن القضية لا توجد حادثة أولى مطلقة . وإذا عكسنا الأسوار لنحصل على الجملة « يوجد شيء ما وبحيث أن و حادثة ما وبالنسبة لكل ه إذا كانت ه حادثة فإن و تسبق ه ، كأننا نقــول الضــد : لأن ما تعبر عنه هذه الجملة هى القضية حادثة ما تسبق كل الحوادث الأخرى .

وإذا انتقلنا إلى الحقائق المنطقية فى نظرية التسوير ، نجــد أننا حاصلون على هــذه الحقائق بإستبدال المحمولات بالحروف تاركين فراغاً لهــا فى مختلف الصيغ . مثال : القياس « كل القطط فقرية ، وكل الفقريات لها كلى ، إذن كل القطط لهــا كلى » قياس صحيح لأنه تعويض عن الصيغة « بالنسبة لكل ه إذا (إذا كان ه قطة فإن ه فقرية ، وإذا كان ه فقرى فإن ه لهــا كلى) إذن إذا كان ه قطة فإن ه لهــا كلى ، ونحصل على هذه القضية من الصيغة بالنسبة لكل ه إذا(إذا كان ه هى س إذن ه هى ص وإذا كان ه هى ص إذن ه ع) إذن إذا كان ه س إذن ه ع . هذه الصيغة صحيحة لأن الجملة الناتجة تعبر عن قضية صادقة مهما عوضت عن س وص وع بأى محمولات . إن الهدف من صياغة هذه القضايا هو تمكيننا من القــيام بإستدلالات صحيحة ، والاستدلالات صحيحة لأن القضايا التى تتسق معها لا يعتمد فى صدقها على أى وقائع معينة . إنها صادقة بالقياس إلى قواعد لاستخدام الثوابت المنطقية التى تدخل فيها . وفى هــذه الحالة تكون الأسوار هنا كمثل الثوابت فى حساب القضايا . وهــذا لا يعنى القــول أننا قد لا نطبق هــذه القــواعد تطبيقاً خاطئاً . ففى بعض الصيغ قد لا نكون على يقين من اتساقها . ولكى نبرهن على اتساق صيغة ما فيكفى البحث عن تفسير واحد تكون الصيغة فسيه صادقة ، وما دام هنالك عدد محدود من الإمكانيات المنطقية فيمكننا تحديد

الصدق أو الكذب من حيث المبدأ على الأقل . لكن حين نأتي بصيغة تحتوي على سلسلة لا نهائية من العلاقات فلن تكون صحيحة دائماً .

(٣) نظرية المجاميع ونظرية الأنماط

بعد ما انتهينا من إنجاز نظرية التسوير ، نجد أن كتب المنطق المدرسية تنتقل إلى نظرية المجاميع . وهنا يلتقي المنطق بالرياضيات . وتعتمد الدعوى —
١٩٢ التي دافع عنها فريجه ومن بعده رسل وهوايتهد بإمكان رد الرياضيات إلى المنطق — على إعتبار أن نظرية المجاميع جزء من المنطق . ولم يرد كل المناطقة إتباعهم في هذا لأن البعض يفضل إستقلال منطق المحمول عن نظرية المجاميع أكثر من ارتباط أحدهما بالآخر . لكن لا عبرة بالتسمية وإنما في النقطة الأساسية في موقف كلا الفريقين . إذا قلنا مع كواين مثلا إن نظرية ما تتضمن وجود الكائنات التي تقرر تسويرها فإن الجانب من نظرية المجاميع الذي يميزها من منطق المحمول هو أنها تقدم لنا مجموعة جديدة من الموجودات ذلك لأنها تريد منا تسوير الأصناف ، كما تريد أيضاً تسوير العلاقات ، لكن ليس هذا بجديد حيث أنه توجد طرق للنظر إلى العلاقات على أنها أصناف لأطرافها .

ولكي نرى كيف يحدث هذا التضمن الوجودي فإنا نحتاج فقط لمناقشة موقف فريجة ومن بعده رسل وهوايتهد عن الأعداد . وكانت فكرته الأساسية أن العدد الطبيعي صنف لأصناف . ولذلك فالصفر صنف الأصناف الفارغة أو ما ليس له أعضاء ، والواحد الصحيح صنف الأصناف التي يضم كل منها عضو واحد فقط ، والعدد ٢ صنف كل الأصناف التي يمكن قسمتها إلى جزئين ا ، ب بحيث أن ا ، ب ينتميان معاً إلى الصنف الذي يكون ا الواحد الصحيح ، والعدد ٣ هو صنف الأصناف التي تنقسم إلى الأجزاء ب ، ج بحيث ينتمي ب إلى الواحد وج إلى ٢ وهكذا ، إذ نحصل على كل عدد تال بإضافة الواحد الصحيح إلى العدد السابق عليه . وقد تبدو هذه النظرية دائرية — كمنهج لتعريف العدد — لكنها ليست

كذلك فى الواقع لأنه يمكن تعريف الصفر والواحد الصحيح فى إطار عضوية الفرد فى صنف . ولذلك ينتمى صنف ما — ج مثلا — إلى الصفر حين لا يوجد ه بحيث يكون ه عضواً فى ج ، وينتمى صنف ما «ج» إلى الواحد الصحيح حين يوجد وبحيث يكون و عضواً فى ج ، وبحيث إنه بالنسبة إلى كل ه فإن ه عضو فى ج إذا كان ه هو و فقط . ولا يمكننا تعريف الأعداد الطبيعية فقط بهذه الطريقة وإنما يمكن أيضاً إعطاء تعريف عام للعدد وهو أن الأعداد هى أصناف الأصناف التى تنتمى إلى كل صنف ينتمى إليه الصفر وينتمى إليه أيضاً إضافة الواحد الصحيح إلى كل عضو فيه . ولكى نعطى تعريفاً يشمل الأعداد اللانهائية يجب أن نسور علاقة ما ، إذ يمكننا القول — مع رسل — عن صنفين إنهما متشابهان حين توجد علاقة تضع كل عضو فى أى من الصنفين مع عضو آخر فى الصنف
١٩٣ الآخر (١) . ويمكننا حينئذ تعريف أى عدد بأنه الصنف الذى يضم الأصناف المتشابهة فى مقدارها ، وتعريف العدد بالإجمال بأنه أى شىء يكون عدد صنف ما ، ويتجنب هذا التعريف الوقوع فى الدور لأننا وصلنا من قبل إلى عد الأصناف دون إشارة إلى العدد ، وذلك بفضل الأسوار ودالات الصدق وفكرتى الهوية وعضوية الفرد فى صنف .

أضف إلى ذلك أن هذه الأفكار كافية لتعريف كل تصورات الرياضيات البحتة بما فيها تلك التصورات اللازمة لنظرية الأعداد الحقيقية التى يمكننا بها تفسير الهندسة . ويجب أن تصعد عملية تسوير الأصناف إلى مستويات أعلا . ويحدد معنى رمز عضوية الفرد فى صنف مجموعة البديهيات ومنها أن الأصناف التى لها نفس الأعضاء تنتمى بدورها إلى نفس الأصناف ، وأن الأشياء التى تتفق مع محمول ذى حد واحد تؤلف دائماً صنفاً ، وينتمى هذا الصنف

---

(١) أنظر : رسل « مدخل إلى الفلسفة الرياضية » ص ١٥ — ١٩ .

إلى الصف حين لا يدل المحمول على شيء . إن قضايا نظرية المجاميع هي تلك القضايا المشتقة من هـذه البديهيات . ولقـد كان الأمل في الماضي إمكان البرهان على كل الرياضيات من هذا الأساس لكننا فقدنا الأمل . بل أثبت جودل (١) على العكس أننا في أي نسق محكم الصياغة حتى في أوليات الحساب نجد قضايا صادقة لا يمكن البرهان عليها من مقدمات هـذا النسق . تلك هي القضايا التي تقـول عن نفسها أنه لا يمكن البرهان عليها بهـذه الطريقة . وهناك أيضاً مشكلة أخرى هي أننا ما لم نتخذ احتياطات خاصة سوف توقعنا نظرية المجاميع في متناقضات . فمثلا قد يكون من المعقول أن نفـترض أن كل محمول يحـدد صنفاً ، لكن خـذ الآن المحمول الذي يصدق فقط على تلك الأصناف التي لا تكون أعضاء في ذاتها ، فإذا كانت الأصناف التي تطابق هذا المحمول تؤلف ذاتها صنفاً واحـداً فسوف يصـدق أيضاً على هـذا الصنف أنه إذا كان عضواً في ذاته فلن يكون عضواً في ذاته ، وإذا لم يكن عضواً في ذاته فإنه سيكون عضواً في ذاته .

لقد اكتشف رسل هـذا التناقض وقد عرف بمفارقة رسل (٢) .
وكان حله لهـا ما قدمه فيما سماه نظرية الأنماط ، التي تقـول بوجوب
ترتيب الأشياء في صورة هرمية بحيث أن المحمولات التي تصدق أو تكذب
على نمط ما لا يمكن تطبيقها تطبيقاً ذا معنى على الأشـياء التي تنتمي إلى نمط ١٩٤
آخر . ولذلك يمكن إقامة قضايا عن أفراد ، مالا يمكن إقامتها عن أصناف
لأفراد ، ويمكن إقامة قضايا عن أصناف مالا يمكن إقامتها عن أصناف

---

(١) كورت جودل : « في القضايا التي لا يمكن تقرير صدقها صوريا في برنكيبيا ماتيماتيكا والأنساق المتصلة بها » ، مترجمه إلى الإنجليزية في كتاب « كتاب المصادر في المنطق الرياضي » .

(٢) أنظر رسل : « مبادىء الرياضيات » الفصل ١٠ .

والمفارقة عدة تعريفات نذكر منها إثنين : (١) أي نتيجة تبدو باطلة للوهلة الأولى لكن توجد حجة تدعمها ؛ (٢) أي قضية تخالف في مضمونها ما يقبله الجميع . أما تعريف المفارقة المنطقية فهو وجود قضيتين متضادتين أو متناقضتين ونجد لكل منهما حجة تسندها وتبدو هذه الحجج صائبة (المترجم) .

لأصناف ، وهكذا . ولا تنشأ المفارقة بهذه الطريقة . لا معنى لأن نقول عن صنف الأصناف التى تكون أعضاء فى ذاتها أنه عضو أو ليس عضواً فى ذاته . ويمكن تطبيق نفس الطريقة على المفارقات المنطقية الأخرى والمفارقات السيمانطيقية مثل مفارقة الكذاب التى تقول إذا قيل عن قضية ما بطريق مباشر أو غير مباشر إنها كاذبة وقبل بعد وذلك إذا كانت صادقة فقد كذبت وإن كانت كاذبة فقد صدقت . فإذا اتبعنا القاعدة إذا جاءت القضية ق وأسندت الصدق أو الكذب إلى القضية «ل» فيجب أن تكون «ق» من نمط أعلا من «ل» ، إذن فنظرية الأنماط تجعل من المستحيل أن «ق» هى «ل» . ولا معنى لقضية ما أن تسند الصدق أو الكذب على ذاتها .

لقد حققت نظرية الأنماط أغراضها ، لكن على حساب شئ آخر . لأن من نتائجها أن الحدود التى نظن أنها تنطبق بنفس الطريقة على أشياء من نمط آخر تصبح حدوداً غامضة ، فمثلا يمكن للتعبيرات العددية أن يكون لها معنى مختلف إذا استخدمت لعد أفراد أو أصناف أو أصناف الأصناف . وتوجد صعوبة كبرى فى النظرية وهى أن الأشياء من أنماط أو مستويات مختلفة لا يمكن أن تنضم معاً ، ولذلك يجب الاعتماد على وجود عدد كاف من الأفراد لنتحدث عن الأعداد الطبيعية ، مع احتمال الخوف من عدم الوصول إلى هذا العدد الكافى . لهذه الأسباب وأسباب أخرى يفضل بعض المناطقة المعاصرين رفض نظرية الأنماط ومحاولة تناول المفارقات بوضع شروط تتحقق فى الأشياء التى تدل على محمول ما لكى تدل هذه الأشياء على صنف . وقد أدى ذلك إلى إعطائهم تفسيراً مختلفاً للأعداد وقد نادى فون نيومان بإحدى هذه النظريات ، وتقول إن العدد ببساطة هو صنف لما هو سابق عليه (١) . وهذا مختلف عن تصور الرجل

---

(١) فون نيومان : «مدخل إلى الأعداد اللانهائية» مترجمة إلى الإنجليزية فى كتاب «كتاب المصادر فى المنطق الرياضى» .

العادى عن العــدد ، لكن يصــدق نفس الحــكم على تعريف فريجه . لا عيب فى تفسير غير مألوف لقضايا الرياضيات مادمنا نحتفظ بقيم صدقها وما دمنا لطبقها على ما نريد تطبيقها عليه .

(٤) الضرورة السيمانطيقية

١٩٥ ليست حقائق حساب القضايا ومنطق المحمول ونظرية المجاميع هى كل القضايا التى نعتبر أن لهــا الضرورة المنطقية . نأخذ فى العادة قائمة القضايا الضرورية منطقياً على أن تشتمل على عدد آخر من القضايا التى لا تكون فقط صادقة فى صورتها وإنما بالنسبة إلى معنى عناصرها . ونفترض أن ينشأ صدقها من تعريف حدودها . ومن الأمثلة المألوفة على ذلك قضايا مثل كل أعزب غير متزوج أو الأخ هو ذكر ينحدر من أصل مشترك بينى وبينه . وليست هــذه قضايا تتحــدث عن كلمات — مثلما نقــول إن من الأمور الحادثة التى لا ضرورة لهــا أن المتكلمين بالإنجليزية يستخدمون كلمة «أخ» لتدل على « ذكر ينحدر من أصل مشترك » — وإنمــا هى قضايا نرى أن صدقها يعتمد اعتماداً كلياً على معانى الكلمات التى تعبر عنها . هى قضايا صادقة بالضرورة لأنها لا تقبل التكذيب فى الواقع . أى أنه لا يوجد ما يكذبها . ولا يعنى هــذا أننا لا نستطيع أن نعطى لهــذه الكلمات معنى مختلفاً ، أو أننا لا نستطيع استخدامها بطريقة مختلفة ، فهذا ممــكن بالنسبة للأمثلة السابقة ، مثلما نقــول ليس كل حاصل على الدرجــة الجامعية الأولى غير متزوج (١) . والقــول إن كل الناس إخــوة لا يساوى القــول إن كل الناس ينحدرون من أصل مشترك بينى وبينهم . لكن يمكن القــول نفس الشىء على الثوابت المنطقية مثل « إذا ... » أن لهــا استخدامات أخرى غير

---

(١) الكلمة الإنجليزية التى نترجمها إلى العربية بكلمة « أعزب » تعنى أيضا الحاصل على الدرجة الجامعية الأولى . ويمكن ملاءمة النص بما يناسب اللغة العربية إذا اخترنا كلمة « أب » فالقضية « الأب ما له ابن أو أبناء » تعريف للأب ، لكن يمكننا القول أيضاً إن الأب أول الثالوث الأقدس » . والعربية مليئة بالكلمات التى يكون لكل منها أكثر من معنى (المترجم) .

ما يعطيها حساب القضايا وإذا عنينا بها تلك الاستخدامات الأخـرى فإن القضايا التي يدخل الشرط فيها لن يكون لهـا ضرورة منطقية .

إن العيب في قضايا مثل « الأخ ذكر ينحدر من أصل مشترك » هو أنه ليس لدينا قاعدة للتأكد من ضرورة الترادف في استخدام التعبيرات المختلفة ، وحينئذ فإن ملاذنا الوحيد أن نتساءل هل نتصـور وجـود لفظ يؤكد معنى لا يدل عليه لفظ آخر ، فإذا اكتشفنا هـذا الموقف سيكون بمثابة برهان على أن القضية المعينة ليست ضرورية وإذا لم نكتشف هذا الموقف سوف يكون ذلك مؤشراً على الأقل لضرورتها . وهنالك أيضاً صعوبة أخرى وهي أنه يجب علينا أن نقـرر ما إذا كان المثل السلبي هو المثل المناسب لإنكار ضرورة قضية ما ، أو ما إذا كنا نستخدم كلمة «كل» بمعنى مختلف في قضية مثل «كل الناس إخـوة» . وهنالك صعوبة ثالثة وهي أن معاني الكلمات تتغير حين نكتسب معرفة جـديدة عن استخداماتنا لهـا . ولذلك نشك
١٩٦ في ثبات معانيها في كل زمن . فمثلا هل نعتبر الآن أن القضية الماء يتركب من ذرتين أيدروجين وذرة أوكسجين قضية ضرورية ؟ قد لا نعتبرها كذلك إذا اعتمدنا على الظروف التي لا تزال تحكم استخدام أغلب الناس لكلمة ماء . ومن ناحية أخرى لا أريد الحكم بالخطأ على من يرى ضرورة تلك القضية : حين يزداد هـذا الشخص في القرءاة قد يجد احتمالات أكثر لكذب القضية لكن لا تزال عنده ثقة كافية في النظرية الكيميائية .

وتوجد طريقة أخرى مفيدة تجعل الأجـوبة عن الأسئلة السابقة تعتمد على اختيارنا . إذا ذهبنا إلى كتاب مدرسي في الفيزياء التقليدية فقد نجد تعريف «القـوة» بأنها حاصل ضرب الكتلة في تغير السرعة . وإذا قبلنا هذا التعريف فقد نعتبر أن « تغير سرعة جسم ما مساو للقـوة التي تؤثر عليه مقسومة على كتلته » قضية ضرورية . لكن من الممكن أن نعرف القـوة أيضاً بحيث لا يكون التعريف السابق دالا على قضية ضرورية وإنما دال على قضية تجريبية ، والتغير الذي حـدث هنا هو أننا نغير من تفسير الجمل الأخرى في النظرية

فى الاتجاه المضاد . وهـــذا يوضح النقطة التى سبق لى ذكرها وهى أننا لا نختبر القضايا فى نظرية مركبة وهى منعزلة بعضها عن بعض وإنما نختبرها بالنسبة إلى النظرية فى مجموعها . ولا أظن أن ذلك يطعن فى التمييز بين القضايا الصادقة بالنسبة إلى المعانى التى تعبر عنها الكلمات والقضايا التى يعتمد صدقها أو كذبها على الواقع ، لكن تجعل الفصل الحاسم بين النوعين من القضـــايا تعسفياً .

(٥) الهوية

القضية التى تبدو ضرورتها أمراً واضحاً هى القول أن الشىء هو نفسه . ولقد تناول الفلاسفة نظرية الهوية على أنها من موضوعات المنطق ، وقد نشأت هذه النظرية من عدة بديهيات ، أولها « بالنسبة إلى كل ه ، ه = ه » ، وثانيها هى أنه «إذا كان ه هو و فلهما نفس الصفات » ، ولذلك فإذا كان ه هو و فإنه إذا حملنا بالضرورة صفة ما على ه فيجب أن تحمل على و ، وبالتالى فكل القضايا الصادقة التى تتخذ الصورة « ه=و » قضايا ضرورية .

يبدو أن هـــذا النحو من التفكير صحيح ، لكنه يؤدى إلى نتائج غير
١٩٧ مقبولة حين نعوض عن المتغيرات بقيم . حين نقـــول إن « ديكنز هو ديكنز » قضية ضرورية ، على الأقل على افتراض وجـــود واقعى سابق لهـــذا الشخص ، ولو أن إنساناً ما استخدم هـــذه الكلمات فمن المحتمل أن يعنى بها أن ديكنز أديب فريد فى نوعه أكثر ممـــا يعنى أن ديكنز هـــو ذاته لكن ماذا عن القضية « ديكنز هو بوز » ؟ ليس من الضرورى منطقياً أن يكون مؤلف « تمثيليات قصـــيرة لبوز » هـــو نفس الشخص الذى ألف « دافيد كوبر فيلد » . وماذا عن القضية « النجم الصباحى هـــو هـــو النجم المسائى وأنهما كوكب الزهرة » ؟ إن وجود كوكب فى الصباح والمساء فى أمكنة معينة واقعة حادثة بالتأكيد . لقد قيل إن أمثال هـــذه القضـــايا ضرورية ، حتى لو اكتشفنا صدقها بالتجربة . لكن يبدو لى أن هذا خطأ فى أى تفسير لهـــا .

وأظن أن المتاعب تأتينا حين نعطى الأفراد خصائص ضرورية . ويمكننا أن نسأل أى الخصائص يملكها شيء ما وتكون ضرورية ، لأن هـذا سؤال عن أى الخصائص تدخل فى تعريف النوع الذى ينتمى إليه هذا الشيء . لقد رأينا من قبل أن الجواب سوف يكون جزافياً إلى حـد ما ، لكن يجب أن نبحث عن جواب ما على الأقل . ومن جهة أخرى لا يوجد تعريف للفرد . نعم توجد وسائل للتعرف على الأفراد بوصف لشكلها أو لوظائفها أو سلوكها أو لوضعها فى المكان والزمن ، لكن لا يكون أى من هـذه مخاصة ضرورية . ولا يعنى هـذا إننا اذا أشرنا إلى شخص معين مثلا يمكننا تخيل أى شيء ممـا يصدق عليه دون تحـيز إلى هويته . لا توجد واقعة فى تاريخ حياته لا ننكرها عليه دون وقوع فى التناقض ، لكنا إذا حرمناه من كل وقائع حياته فسوف نجد أننا أفقـدناه هويته . فنلجأ إلى أى شيء فى واقعه إذا أردنا أن ندل عليه دلالة صـادقة . حتى هنا ، لا توجد قواعد عامة لتقرير أى الوقائع نلجأ إليها . يبدو فى أكثر الأحيان أن هـوية الشيء المادى على الأقل تختفى باختفاء وضعه المكانى والزمنى ، لكن لا ينطبق هذا كثيراً على الأشخاص أو حتى على الأشياء المادية ذات الصفات المتميزة .

١٩٨ فمثلا قد نتخـيل أن الأهرامات أقيمت فى وقت مختلف عن الوقت الذى أقيمت فيه ، أو حتى فى بلد مختلف عن بلدها الحقيقى . وإذا أراد شخص ما أن يعطى ديكنز صفات أخرى من تاريخ حياته فإنه يتصور أن لم يكن ديكنز أديباً : أى إذا تعرف على ديكنز من كتاباته فقـد يتصور أن ديكنز عاش فى بلد أخرى غير وطنه . لكن هل يمكن وضع ديكنز فى مستقبل بعيد (أى وجـود فى وقت لاحق للزمن الذى عاش فيه) أو فى ماض بعـيد ؟ ألا تكون هـذه الإشارة خاطئة ؟ لا توجد للأسف قواعد لجسم هـذه الأسئلة . إننا نتساءل هل لا نزال نستطيع القـول إننا نتحدث عن نفس الشخص . إننا نسأل فى هـذه الحالة سؤالا تعسفياً أين يتحـول الكذب فى الواقع إلى كذب منطقى .

وفائدة استبعاد الحـدود الشخصية هى عدم نشأة هـذه المـآزق

فى موضوع الهوية . إذا قنعنا بالقــول إنه يوجد شيء واحــد ه يطابق قائمة معينة من المحمولات فكل ما نطلبه لتجنب الخطأ المنطقى هــو اتساق هــذه المحمولات منطقياً . وليس من السهل حسم هــذه النقطة . لكن يمكننا على الأقل أن يكون لدينـــا تعريفـــات نستنير بها طالمـــا لا تحـــتوى المحمولات على اسم العلم . فإذا احتفظنا بأسماء الأعلام واستبدلناها برموز المتغيرات فى الصيغة « ه = و » فإننـــا نقـــول ان الأسماء التى لهـــا نفس الإشـــارة كافية لجعل القضية صـــادقة لكن لا يكفى هـــذا لجعلها صادقة بالضرورة . بل لن يكفى أن تكون الصـــور المختلفة لاسم علم واحـــد دالة على شيء واحـــد طالما يمكن ارتباط تلك الصور بأوصاف مختلفة . إن ما نطلبه هـــو أن تكون الأسماء مترادفة بمعنى أن يكون لهـــا نفس الإشارة ومرتبطة بنفس الأوصاف . فإذا حققنا ذلك أخذنا الجملة لتعبر عن القضية التكرارية — وإن كانت ضرورية — بأن مسمى الاسم واحد لا يتعدد أو أنه يطابق الوصف الذى قصد به مطابقته .

(ب) القضايا التحليلية

من المألوف أن نستخدم كلمة « تحليلى » — كما سبقت الإشارة — لتخص القضايا الصادقة فقط بالقياس إلى معنى الرموز الواردة فيها . وقد تستخدم الكلمة أحياناً استخداماً أوسع لتضم أيضاً القضايا الكاذبة بالضرورة . وبهذا الاستخدام الواسع تقـــابل الكلمة السابقة كلمة «تركيبى » . وقد نميل إلى ١٩٩
تعريف القضايا التركيبية بأنها تلك التى لا يتوقف صـــدقها أو كذبها فقط على معانى الكلمات الواردة فيها وإنمـــا يتوقفان أيضاً على الواقع التجريبى ، لكن قد يعترض هنا على الفلاسفة من أمثال كنط — الذين ينادون بهذا التعريف بأنه مصادرة على المطلوب ، ذلك لأن هـــؤلاء الفلاســـفة رأوا أن قضايا الرياضيات تركيبية مع أنها مستقلة عن التحقيق التجريبى . لكن يبدو على أى حال أن كنط حصر كلمة « تحليلى » فى مجال أضيق ممـــا اكتسبته فيما بعـــد . رأى أن القضية تكون تحليلية حين يمكن البرهان عليها بقـــانون عدم التناقض

وحده ، وأن هـذا الشرط متحقق حين يكون المحمول محتوى أو متضمن فى تصور الموضوع ، ولذلك فأساس القول إن « ٧+٥ = ١٢» قضية تركيبية عند كنط هو أن تصور العدد ١٢ ليس محتوى فى جمع ٧و ٥ ، (١) .
فإذا كان معنى هـذا أن الطفل يفهم السؤال ما معنى ٧+٥ ؟ درن أن يكون مستعداً للإجابة بأنه ١٢ ، فهو على حق ، لكن لا يمنعنا من القول إن المعادلة ناشئة من تعريفات مناسبة للأعداد وعلامات الإضافة والمساواة ويكفى هـذا لجعلها قضية تحليلية .

وهنالك أيضاً نقاش حول التمييز بين مطابقة التمييز بين التحليلى والتركيبى ، وما بين القبلى والبعدى . إن المعنى الحرفى لهاتين الكلمتين اللاتينيتين —اللتين أدخلهما رجال القرون الوسطى لترجمة ما رجدوه فى أرسطو — هو « مايأتى قبل » و« مايأتى بعد » . وقد استخدم أرسطو هوما يقابلهما (فى اليونانية) ليقيم التمييز بين البرهان الاستنباطى والاستقرائى ولقد قيل فى الفلسفة الحديثة منذ القرن السابع عشر أن القضية قبلية حين تكون صادقة بالضرورة أوكاذبة بالضرورة ومايمكن معرفتها مستقلة عن الخبرة . ولقد سمح هـؤلاء الفلاسفة بحاجتنا إلى الخبرة لفهم معنى الكلمات الواردة فى القضايا . والفكرة الأساسية هى أننا سرعان ما نفهم قضية ما فلا حاجة بنا إلى الخبرة لتمكننا من معرفة صدقها أو كذبها . ولنا أن نسأل هنا أى نوع من الخبرات نعنى ؟ إذا اعتبرنا القيام ببرهان ما نوعا من الخبرة فإن عدد القضايا الضرورية التى نعرفها قبلياً عدد قليل نسبياً ، حتى أبسط
٢٠٠ الحقائق الحسابية — مثل ٢+٢ = ٤ نعلمها للأطفال بطريق الأشياء المحسوسة والعد . لكن قد لا يتعلم الأطفال فيما بعد البرهان عليها بالتجريد أولا يتعلمونها كذلك . إذ يعتمد ذلك على قدرة الطفل ونوع التعليم الذى يتلقاه . وحيث إن هـذه الاعتبارات غير مناسبة للبحث فيما إذا كانت قضايا الرياضيات

---

(١) أنظر : « نقد العقل الخالص » المدخل .

قبلية ، فمن الواضح أن موضع الاهتمام ليس فى الطريقة التى نتعلم بها هذه القضايا ، وإنما فى الطريقة التى تكتسب بها هذه القضايا قيم صدقها . نقول عن قضية ما إننا نعرفها مستقلة عن الخبرة حين يقوم صدقها أو كذبها على أسس منطقية أو سيمانطيقية بحتة ، ولا تكون موضوعاً لحكم الواقع التجريبى . لكن إذا كان هذا هو المقصود فإن الحديث عن قضية قبلية هو نفس القول بأنها صادقة أو كاذبة فى إطار الضرورية المنطقية .

ويظل السؤال قائماً ما إذا كانت كل القضايا الضرورية بهذا المعنى تكون تحليلية أيضاً ، وبعبارة أخرى ، هل توجد قضايا ليست بحاجة إلى تحقيق تجريبى وفى نفس الوقت لا يتوقف قيم صدقها على معنى الكلمات الواردة فيها ؟ يدافع الفلاسفة الذين يجيبون على هذا السؤال بالإيجاب عن موقفهم بإيراد حالات تتضمن إنكار وجود أشياء لها صفات متنافرة ومثال نموذجى على ذلك ، يورده رسل ، هو أنه لا يمكن أن يوجد لونان مختلفان معاً فى نقطة مكانية واحدة فى مجال بصرى واحد . والمقصود أن وجود لون ما يستبعد وجود لون آخر ، لا إن ذلك المثال نتيجة للمعنى الذى نربطه بإستخدام الكلمات الدالة على الألوان . ولذلك يدافع رسل عن القول « أن الأحمر والأزرق ليسا أكثر تنافراً مما بين الأحمر والدائرى » (١) أضف إلى ذلك أن الدفاع عن هذا المبدأ صعب بسبب ترددنا فيما نعتبره أمراً منطقياً ، لكنى أظن أنه يمكن الدفاع عن القول أن التنافر — سواء سميناه منطقياً أولا — أمر سيما نطيقى . من المظاهر العامة لإستخدامنا للمحمولات أنها تندرج فى مقولات بحيث إذا أسندنا إلى شيء ما فى وقت ما محمولا معينا فإننا لا نسند إليه محمولا من مقولة أخرى . ولذلك فالأحمر منافر للأزرق بنفس الطريقة التى يكون فيها الدائرى والمربع متنافرين ، أو أن تحديد طول شيء ما ببوصتين منافر لتقدير طوله بثلاث بوصات . الأحمر

---

(١) رسل : « بحث فى المعنى والصدق » ٨٢ .

٢٠١ والدائرى متسقان لأن المحمولات هنا تنتمى إلى مقولات مختلفة . يمكننا تصور لغة لا تحتوى على هـذا التمييز ، فمثلا إذا استخدمنا صوراً تمثل وقائع ممكنة مختلفة وافترضنا أن الصورة ككل ذات معنى فإن أى صورتين ستكونان متنافرتين . وفى مثالنا السابق نجد أن الوضع المكانى ليس أمراً سهلا لأننا نستطيع وصف الأشـياء من جـوانب مختلفة ، كما نجرد جوانب مختلفة من الصورة ككل . ومثال آخر أن نسمح بالحركات المختلفة فى اللعب المختلفة ، ورغم ذلك يبقى لدينا مبدأ منطقى وهـو أنى إذا حركت الزهرة فى الشطرنج مثلا حركة ما فإنى حركتها حركة معينة واحـدة لا حركة مخالفة . وعلى أساس هـذا المبدأ يقـوم التنافر بين كلمات مثل أحمر وأزرق . ولذلك أظن أن قضايا مثل لا يجتمع اللونان الأحمر والأزرق معاً فى نفس المكان فى نفس المجال البصرى يمكننا اعتبارها قضايا تحليلية .

ولقد أثير الشك حديثـاً حـول التمييز بين القضايا التحليلية والتركيبية ، على أساس أن فكرة المعنى ليست واضحة لتكفى تبرير إسناد الصدق فى مجال المعنى فقط ، وعلى أساس أنه لا يمكن عزل العناصر المنطقية والرياضية فى نظرية علمية عن العناصر التجريبية فيها حتى نستطيع أن يكون لدينـا معياران مختلفان للصدق — وهذا الأساس الأخير هو ما دافع عنه كواين بوجه خاص (١) . بالنسبة للأساس الأول نجد أننا اكتشفنا أن إقامة الحقائق الضرورية — خارج نطاق المنطق الصورى ونظرية المجاميع — عمل اعتباطى أو تعسفى ، ولذلك فالخط الفاصل بين القضايا التحليلية والتركيبية غير محدد المعالم . ورغم ذلك فهناك حالات كثيرة نرى فيها ترادف تعبيرين أو أن تعبيراً يتضمن تعبيراً آخر ، وطالما يوجد مجال واسع لتطبيق ذلك فالتمييز بين القضايا التى تكون صادقة على هـذا الأسـاس السيمانطيقى فقـط والقضايا التى تحتاج لتحقيق تجريبى لا يزال تمييزاً مقبولا . وبالنسبة للأساس الثانى الذى صاغه كواين فإننا نسلم بأن القضايا التى تؤلف نظرية ما لا تواجه الوقائع

(١) أنظر كواين : « الكلمة والشىء » فقرة ٥٦ ، وأيضا « من وجهة نظر منطقية » فصل « عقيدتان للمذهب التجريبى » .

٢٠٢ واقعةواقعة وإنما تواجهالواقع ككل . ولا يزالمنالممكن تمييز تلك العناصر من النظرية التي تستخدم فى ترتيب مجموعة معينة من الوقائع من تلك العناصر المنطقية والرياضية المشتركة بين كلى النظريات . نعم إنه سؤال تعسفى إلى حد ما أى القضايا فى النظرية ما نعتبرها صادقة بالتعريف . لكن حيث إنه يمكن وضع الحد الفاصل بين النوعين من القضايا بطرق مختلفة فلا يلزم أنه لا يوجد مثل هذا الحد الفاصل .

وهنالك نقطة أخرى وهى أنه يوجد معنى لتطبيق قضايا المنطق والرياضيات على الوقائع التجريبية . وكما قلت سابقاً صورتنا عن العالم صـــورة تجعل من الممكن تطبيق هـــذه القضايا عليه . حتى إذا استبعدنا إمكان وجـــود عالم لا يتسق والمنطق للأسباب التى أعطاها فتجنشتين أى لا نستطيع أن نتصور كيف يكون ذلك العالم وبالتالى لا معنى للحديث عنه ، لازلنا نتصـــور أن العالم قد يكون مختلفاً عن نسق المنطق الذى طورناه حتى الآن . هنالك معنى يجعل فتجنشتين على حق حين رأى أن تحصيلات الحاصل لا تقـــول شيئاً . لا أعرف شيئاً عن واقع الطقس حين يقـــال لى فقط إما أن يسقط المطر أو لا يسقط . ورغم ذلك فالحكم بوجود بديلين متميزين ليس فى ذاته تحصيل حاصل . قد نقـــول فى مجال فيزياء الذرة إن القضية أما أن يكون للجزئ كمية حركة معينة فى مكان معين وزمن محدد أو لا يكون ، وقد أدى ذلك إلى قيام محاولات لتطوير أنساق جديدة للمنطق تلائم نظـــرية الكوانتم . كما أنه ليس من تحصيل الحاصل أن نقـــول إن ضم الكميات الفيزيائيـــة يؤدى إلى نتائج لا تتسق وقوانين علم الحساب . فمثلا ليس صحيحاً دائماً فى الفيزياء أن نطبق قانون التبادل أن ا×ب = ب×ا . فإذا كانت الكميات أو المقادير موجهة فإن النتيجة تختلف بإختلاف النمط أو المستوى الذى ننظر منه إلى هـــذه الكميات . ولقـــد سبق للهندسة اللااقليدية أن تطورت فى مهارات رياضية قبل أن يكتشف أينشتين استخداما لإحـــدى هذه الهندسات فى نظرية النسبية ، لكن يمكننا تخيل وجـــود واقعى لهـــذا التطور استجابة لضرورات علمية . إن قانون عدم التناقض فقط هو الذى لم يمسه أحد ،

ليس للدفاع عن تصور السلب الذى نجسده فى حساب القضايا وإنما بمعنى
٢٠٣ أن أى نسق — يمكن تطويره — يجب أن يخضع لمبدأ الاتساق .

لكن إذا خضعت قضايا المنطق والرياضة للمراجعة فى ضوء الخبرة الحسية ، فكيف تختلف عن القضايا التجريبية التى نقول عادة إنها متميزة عنها ؟ نعم نحن أكثر تمسكاً بالمبادىء المنطقية والرياضية من النظريات العلمية ، لكن حينئذ ألسنا متمسكين أيضاً بقضايا الملاحظات ؟ أظن أن فى المبادىء أكثر من ذلك . أظن أن الاختلاف الرئيسى بينهما هو أنه بينما يمكن إيجاد أمثلة سالبة تنافر الفروض العلمية ، فلا تفسد التجربة صدق قضايا المنطق والرياضة ، وأسوأ المواقف ألا تجد هذه القضايا الأخيرة تطبيقاً على الواقع . لا نقول إننا اكتشفنا خطأ الهندسة الاقليدية لكنا نقول فقط ان الهندسات الأخرى تحقق لنا أغراضنا بطريقة أفضل . إذا أردنا الاستغناء عن قانون الثالث المرفوع الذى يقول اما أن تكون قضية ما صادقة أو كاذبة فإنا لا نقول إن قد ثبت لنا خطأ القضية « ق أو لا — ق » ، وإنما نقول فقط إننا وجدنا أن من الأفضل استخدام ثوابت منطقية مختلفة . قد تحتفظ بنفس الرموز لكن يجب أن نعطيها معنى مختلفاً . ونجد هنا أيضاً تداخلا بين التحليلى والتركيبى ما دام يمكن لنظرية تفسيرية معينة أن تختفى عن الانظار دون أن تحكم بكذبها . إن ما يميز القضية التحليلية هو مطابقتها للصدق دون أن تخضع للتكذيب التجريبى ، وأسوأ المواقف أن نكف عن استخدامها .

(ج) وجود الكائنات المجردة

قد لا يزال ذلك التميز دقيقاً للغاية ، لكنه يكتسب أهمية خاصة حين نتناول ما يتضمنه المنطق والرياضيات بالنسبة إلى ما يوجد ، أو ما نظن أنه يوجد . إذا تصورنا المنطق والرياضة ذات أساس لغوى بحت — بمعنى أن قضاياها تعود فى صدقها إلى القواعد التى تحكم استخدامنا للرموز — فإن موضوعات البحث فيهما تخضع لتطبيقاتها ، ولن يضيفا إلى معرفتنا عن العالم إلا بالإبانة

عما نلتزم به بقبولنا للقضايا التى يمكن اختبارها تجريبياً . ومن جهة أخرى إذا نظرنا إلى قضايا الرياضة والمنطق على أنها تحتوى على حقائق عن العالم
٢٠٤ فيصبح موضوعات البحث فيها مشكلة لنا . ما هى الأشياء التى تكون هذه القضايا صادقة عليها ؟ وتصبح هذه المشكلة صعبة حين نتناول نظرية المجاميع . يمكن تناول جمل حساب القضايا على أنها تعطينا تخطيطاً يكتسب قيمة صدق حين نعوض عن الصيغ الرمزية للقضايا (ق ، ل ..) بقضايا . وتصبح الكائنات هنا هى ما تشير إليه هذه القضايا . يمكننا فى منطق المحمول أن نتجنب الإشارة إلى أى شىء سوى الأفراد . لكن فى نظرية المجاميع نعطى أسواراً للأصناف ، ويقال لنا إننا ملزمون بالاعتقاد بوجود أى شىء نسوره ويتفق هذا مع تعريف فريجه ورسل للوجود اللذين يؤكدان أننا حين نقول إن شيئاً ما يوجد إنما هو طريقة للقول بأن محمولا ما قد وجد . لكن هل نريد حقاً الاعتقاد بوجود أصناف بالإضافة إلى أعضائها ؟ هل نميل إلى القول إنه حين يصنع شخص ما زوجاً من الأحذية إننا نتحدث عن وجود ثلاثة أشياء : الحذاء الأيمن والحذاء الأيسر وزوج الأحذية ؟

تقترب مشكلة الأصناف من مشكلة فلسفية قديمة وهى الكليات نعم تتداخل المشكلتان وتندمجان مادام المناطقة يلجأون فى بعض الحالات إلى الأصناف لتجنب تسوير الخصائص — وليس ذلك لأن الأصناف أقل تجريداً من الخصائص ، بل لأهمية خاصة للأصناف من حيث تعطينا معياراً أكثر دقة لمبدأ الهوية . إذا كان ا و ب أصنافاً فيمكننا القول إن ا هو ذات ب حين يكون لهما نفس الأعضاء . وإذا كان ا و ب خصائص فإن الهوية بينهما تعتمد على الحكم بأن المحمولات التى تدل عليها متساوية منطقياً ، وهو حكم يمكن الاعتراض عليه . وعلى أى حال فأهمية الأصناف هنا ليست إلا مجرد فكرة تراود بعض المناطقة ، لأننا لا نجدها إلا فى الحالات النادرة حين يكون فى إمكاننا تعريف الصنف بإحصاء كل أفراده . يمكننا فى العادة تعريف الصنف فقط بأنه ما صدق لمحمول ما ، والنتيجة أننا لن نكتشف هوية بين ا و ب ما لم نستطع تقرير أنها ماصدقات لمحمولات متكافئة

منطقياً - وليس هـذا شرطاً ضرورياً لإثبات هويتهما مادام تصادف فقط أن لهما نفس الأعضاء ، لكنه شرط كاف .

هيا ننظر إلى مشكلة الكليات . نشأت المشكلة من القول إننا نطبق الحدود العامة تطبيقاً سليما على أشياء مختلفة . خذ مثالا بسيطاً : توجد عدة ورقات على
٢٠٥ مكتبي وكلها بيضاء . ونتساءل هل نحن ميالون أو مضطرون إلى القول إن هـذه الحدود العامة تدل على كائنات مجردة . تقول النظرية الواقعية — التي رأينا أن أفلاطون نادى بها في إحدى صورها — إنه توجد هذه الكائنات المجردة خارج المكان والزمن . إذا أخذنا بعض الأوراق فإننا نقول إن وجودها قائم في أن لها علاقة ما بالمثل الخالدة لصفاتها المختلفة — ولم يوضح أفلاطون معنى هـذه العلاقة . وهنالك صورة أخرى للواقعية نادى بها أرسطو وتقول إنه بينما الكليات مثل البياض هي كائنات حقيقية غير أنها توجد فقط في الجزئيات ، أما النظريات الرئيسية الأخرى في هذه المشكلة فهي النظرية التصورية — مثل موقف أبيلارد — الذى سوى بين الكليات والتصورات أو الصور العقلية ، والنظرية الاسمية — مثل موقف هوبز — التي رأت أن كل ما تشترك فيه الأشياء التي يدل عليها حد عام واحد هو أن الحد العام الواحد ينطبق عليها .

ولقد أثارت هـذه المناقشة حماسة قوية في العصور الوسطى لكن من الصعب معرفة ما تتضمنه هـذه المناقشة . كيف نكتشف وجود أو عدم وجود المثل الأفلاطونية ؟ ماذا يحدث لخبراتنا من اختلاف إذا قلنا بوجود هذه المثل عما إذا أنكرنا وجودها ؟ يبدو أنه ليس من الممكن الإجابة عن هذه الأسئلة . وعلى أى حال يمكننا إعطاء معنى للمشكلة إذا تناولناها على أنها اختيار تفسير معين لاستخدامنا للحدود العامة . سيقول أفلاطون إذن أننا لا نستطيع تفسير استخدام كلمة مثل «أبيض» إلا بافتراض إننا ندرك البياض بالعقل ككائن مجرد ، ويثير هـذا الموقف الاعتراض القائل أنه ليس تفسيراً ما لم نعط وصفاً مقبولا للطريقة التي يرتبط بها هـذا الوجود المجرد بالأشياء البيضاء . ولو قال إنسان أن البياض متحد في الأشياء أو أن الأشياء أمثلة له كأنه لا يقول

أكثر من أن للأشياء البيضاء خاصة البياض ، وهــذا يزيد الفهم غموضاً لا توضيحاً ، خصوصاً إذا قلنا إن البياض علاقة بين أنواع مختلفة من الأشياء ولو قال إنسان أن البياض نموذج للأشياء الجزئية البيضاء فإنه يواجه الصعوبة التي أثارها أرسطو بأننا في حاجة إلى وجـود مجرد آخر لوصف ما بين الأشياء الجزئية وهــذا النموذج ، وهــكذا إلى مالا نهاية . وقد نفسر نظرية أرسطو القائلة أن الكليات موجودة في الجزئيات بأنها اقتراح لتناول كلمات
٢٠٦ مثل «أبيض» على أنها تشبه كلمات مثل «ماء» أو «فحم» . وبذلك ننظر إلى مجموعة أوراق بيضاء على أنها أجزاء من امتداد كبير للأبيض أكثر من أنها أمثلة حسية لصفة ما ، وسوف يصبح البياض شيئاً جزئياً مبعثراً لا أنه كلي . ويبدو لي أنه لا يوجد ما يمنعنا من اتخاذ هــذا التفسير ، لكن ليس من الواضح ماذا نريد . لا يمكن استبعاد مشكلة إستخدامنا للحــدود العامة حيث يمكن التعرف على أجزاء «البياض» الجزئي من صفات تلك الأجزاء. لعل ما كان يقصده أرسطو أن الأشياء البيضاء والأشياء الأخرى التي تدل عليها الحــدود العامة لها خاصة مشتركة ، وهــذا حق لكن ليس بذي أهمية . ومن جهة أخرى نرى أن النظرية التصورية خاطئة — ليست خاطئة فقط حين تقــول إذا أسندنا خاصة ما على شيء ما فإننا نتحدث عن حالاتنا العقلية ، بل حين نقول أيضاً إننا ندرك الأشياء من حولنا بمقارنتها بالصور الذهنية ، وتؤدي هذه النظرية إلى التسلسل اللامتناهي . يمكننا القــول إننا نستخدم التصورات حين نسند خصائص إلى أشياء ، لكن لا يعني هــذا أكثر من إستخدام الرموز بمعانيها الصحيحة . ولا حاجة بنا إلى افتراض أن العلامة اللفظية يجب أن يصاحبها دائماً فكر صامت .

ومن الصعب الحكم على النظرية الاسمية لأن ما نقصده ليس واضحاً . قد نفهمها على أن ننظر إلى الصفات أو الخصائص في إطار ما صــدق ، ولذلك حين نحمل البياض على هــذه الورقة فإننا نضعها في قائمة الأشياء البيضاء . لا عيب في هــذا الرأي إلى أن نعرف كيف نكتب هــذه القائمة . من الواضح أننا لا نستطيع إحصاء كل الأشياء البيضاء التي توجد ، وحتى إذا

استطعنا ذلك فلا يزال السؤال قائماً على أساس أى مبدأ نجمعها . لو كان الجواب أن نجمعها على أساس أنها جميعاً بيضاء لا نكون وصلنا إلى هدف مهم . ومن جهة أخرى إذا أصررنا على أن نسند البياض إلى شئ ما لأنه موجود فى القائمة ، وليس العكس ، يلزم أن تكون كل القضايا الحملية الصادقة تحليلية : لأننا حين نقول إن شيئاً ما أبيض اللون فهذا يساوى القول إنه أحد الأشياء الموجودة فى القائمة . أضف إلى ذلك أن معنى المحمول سوف يختلف باختلاف ما يشير إليه ، ولذلك فى أى وقت يطلى شخص ما حائطاً أزرق بلون أبيض سوف يغير من معنى الكلمات «أزرق» و «أبيض» . وليس هذا الموقف مقبولا على الإطلاق .

٢٠٧ وهنالك صورة مختلفة للنظرية الاسمية يمكن إسنادها إلى بركلى (١) ، تدعو إلى القول عن أى شىء أن له صفة ما هو القول إنه يشبه شيئاً آخر أو مجموعة من الأشياء ، ويعترض على هذه الصورة بالقول إذا كانت هذه الورقة مثلا بيضاء اللون فلا يلزم أن يوجد شىء آخر له هذه الصفة . أنا لا أستخدم كلمة «أبيض» استخداماً صحيحاً فى هذه الحالة ما لم يكن هذا الشئ مشابهاً لكل الأشياء الأخرى الذى نحمل عليها البياض ، ولكن لا يعنى هذا أننا فى إسنادنا البياض إليه نقرر أنه شبيه بتلك الأشياء الأخرى . يجب أن نميز بين صياغة قاعدة للاستخدام واتباع هذه القاعدة عملياً . أضف إلى ذلك ليس هذا الحديث عن المشابهة غير ضرورى فقط وإنما ليس كافياً أيضاً ، حيث إن أى شيئين يتشابهان من بعض الوجوه . يجب أن نقول إن هذه الورقة تشبه أشياء أخرى فى البياض ، وحينئذ لا نعرف بوضوح ماذا أضفنا هنا أكثر من أنه أبيض اللون ، سوى القول أنه ليس الشيء الأبيض الوحيد .

للاسميين نقطة يدعون إليها : رأوا أن ما يجعل الحد عاماً هو استخدامه لتمييز الوجوه المطردة فى الأشياء التى توجد وليس دلالته على أشياء مجردة . إن ما أخطأوا فيه هو افتراض أنه لا يمكن تفسير الحدود

(١) أنظر : «مقال فى مبادىء المعرفة الإنسانية» المقدمة .

العامة . ولا يوجد شيء أبسط من ذلك يمكننا بفضله تفسير استخدامهم . أن فكرة « نفس الشيء أو نفس الصفة مرة أخرى » فكرة أساسية لأي استخدام للغة أو لأي ترتيب لخبراتنا .

والآن هل توجد كليات ؟ إذا قصد بالسؤال أننا لا يمكننا الاستغناء عن الحدود العامة إذن توجد كليات . وإذا قصد به أننا نحصل على أي كسب من اعتبارها دالة على موجودات مجردة ، إذن لا توجد كليات . وإذا قصد أننا في حاجة تسوير الخصائص إذن لا توجد كليات ، فيمكننا تسوير الأصناف فقط .

لكن حينئذ هل توجد أصناف ؟ ينكر الاسميون المعاصرون وجود كليات لأنهم لا يحبون الإكثار من الكائنات . ويبدو أن من الخطأ أن نقول — كما قال رسل مرة — (١) إننا حتى لو لم يوجد الكون سوف يظل هنالك مكان للصنف الفارغ ، ونوعان من الأصناف يتألف أحدهما من
صنف اللا أصناف وثانيهما من صنف به عضو واحد هو الصنف الفارغ ، ٢٠٨
وأربعة أنواع من أصناف الأصناف وهكذا وبدلا من قبول هذه النتائج ، يفضل بعض الفلاسفة عدم تسوير الأصناف حتى لو ضحوا ببعض الرياضيات . يبدو لي أن الطريق الأفضل هو رفض هذا الموقف . إذا تصورنا المنطق الصوري والرياضيات البحتة على أن موضوعهما تحويل الرموز من صور إلى أخرى ، فطالما لا نخالف القواعد لا يهمنا أي رموز نضعها ونستبدلها برموز المتغيرات . نحن ملتزمون فقط بوجود كائنات تظهر في القضايا التجريبية التي تنطبق عليها الصيغ الرمزية وهذه القضايا محسوسة ملموسة بطبيعة الحال .

وهنالك مشكلة أخرى شبيهة جداً بالمشكلة السابقة ، وهي السؤال عن وجود القضايا . لقد استخدمت كلمة «قضية» استخداماً واسعاً لأن من اليسير أن نشير إلى ما هو صادق ، ليس فقط في جملة معينة «س» وإنما

(٢) أنظر « مبادىء الرياضيات » ، مقدمة الطبعة الثانية ص ٨ .

فى أى جملة تساوى س فى معناها . لكنى لا أدعى أنى حين أقــول إن الجمل تعبر عن قضايا أعطى تفسيراً مقبولا لمعانيها . كما أنى لا أعطى تفسيرا مقبولا لاستخدام المحمولات إذا قلت إنها تدل على كليات . ولا أنظر أيضــاً إلى القضايا على أن لهـا دوراً آخر أريد لهـا وهو إنها موضوعات للاتجاهات العقلية . لا بأس من الحديث عن اعتقاد بقضايا طالما أن ذلك لا يعنى أكثر من قولى إنه توجد طرق متعددة متكافئة لتقرير ما نعتقده . لكن يجب ألا يؤخذ هــذا على أنه خطوة فى تحليل الاعتقاد . إذا نظرنا إلى القضايا على أنها أشياء مجردة تتجه إليها الاعتقادات سوف نجد أنفسنا عاجزين عن تفسير صدق أو كذب الاعتقاد . وسبب ذلك هو أن الشىء المجرد لايشير إلى أبعد من ذاته ، ولذلك حين ننظر إلى القضايا هــذه النظرة سوف تصبح القضايا عائقاً بين اعتقاداتنا ومجرى الحوادث فى الواقع التى نلجأ إليها فى تحقيق أو تكذيب تلك القضايا . ولذلك فيجب أن يكون حديثنا عن القضايا حديثاً عن طريقة دقيقة للحديث عن جمل متكافئة فى المعنى .

ويعترض بعض الفلاسفة حتى على هــذا الاستخدام (للقضايا) ، على أساس أن فكرة التكافؤ ليست واضحة تماماً لتدعم الاستخدام . ويفضلون إسناد الصــدق إلى الجمل ، لكن نشك فى أن ذلك يغير من الأمر طالما نحن مضطرون إلى إعتبار الجمل علامات لهـا معان وليست مجرد علامات ٢٠٩
أو أصوات . كما إننــا لا نريد تحديد الصدق والكذب بالجمل التى نستخدمها فى الواقع . وتوجد أيضاً صعوبة فى أن صور الجملة مثل نمت نوماً هادئاً فى الليلة الماضية ، تلك التى تحتوى على أسماء إشارة أو زمن الفعل سوف تختلف قيم صدقها حسب سياق قولها . وإذا استبعدنا الحــدود الشخصية واستبدلنا بها عبارات على النحو الذى رأيناه ممــكناً ، واستخدمنا نظاماً تاريخياً يؤدى وظيفة أزمنة الفعل يمكننا الوصول إلى ما سماه كواين الجمل الخالدة الصادقة أو الكاذبة (١) . ولذلك فالقول إن الشخص الذى ينطبق عليه هذا الوصف

---

(١) أنظر : كواين : « الكلمة والشىء » ، الفصل السادس .

الفريد نام نوماً هادئاً فى ليلة معينة قول صـــادق أو كاذب . وعلى أى حال ما دامت هـــذه الجمل الخالدة لا تحتفظ فقط بصـــورة ثابتـــة وإنمـــا تحتفظ أيضاً بمعنى ثابت فيبدو أن الاختلاف الواضح الوحيد لمثل هذه الجمل عن القضايا هو أننا لا نقـــول عن الأولى أنها مكافئة للجمل من لغات مختلفة .

وسواء أسندنا الصدق إلى الجمل أو القضايا لا نجـــد صعوبة كبيرة فى تعريف الصدق . يقـــول أرسطو من الكذب أن نقـــول عما يوجـــد أنه ليس موجوداً ، أو عما لا يوجد أنه موجود ، بينما من الصدق أن نقول عن الموجود إنه موجود وعن المعدوم إنه كذلك (١) . ولقد اتخذ الفرد تارسكى نفس الموقف حين كتب الصيغة الآتية (٢) . «ق» صادقة فى ل إذا كانت ق صادقة ، وترمز ل إلى لغة ما ، والجملة التى بين علامتى الاقتباس هى جملة فى تلك اللغة ، أما الجملة التى تلى «إذا» أو ما يساويها فى أى لغـــة تتكلمها فهى مكافئة منطقياً للجملة بين علامتى الاقتباس . والمثال الذى يضربه تارسكى هو « الثلج أبيض » — هـــذه قضية صادقة فى اللغة (العـــربية) إذا كان الثلج فعلا أبيض . ولأسباب فنية لم يأخذ تارسكى هـــذه الصيغة على أنها تعريف للصدق وإنمـــا نموذج للجمل الذى يلزم عن أى تعريف صحيح للصدق . وممـــا تجدر ملاحظته أنه بالرغم من أن تارسكى ينظر إلى الصدق كمحمول للجملة فإن نظريته تتضمن الحـــديث عن قضايا حيث ترى هـــذه النظرية أن الجمل من لغات مختلفة متكافئة فى المعنى . وسبب ذلك أن اللغة التى نعطى فيها تعريفاً للصـــدق لا يلزم أن تكون نفس لغة الشخص التى يعرفها . ومن ثم لو تكلم رجل بالإنجليزية فإنه يقول « الثلج أبيض » صادقة ٢١٠
فى العربية إذا كان Snow is White فى الواقع . وهذا يحقق ما نريد فقط إذا كانت الجملة العربية والجملة الإنجليزية تعبران عن قضية واحدة .

تقـــوم هـــذه الصعوبات حول تعريف الصدق على محاولة تجنب

---

(١) ميتافيزيقا ٧ — ٢٧ .

(٢) أنظر : تارسكى : « تصور الصدق فى اللغات الصورية » .

النقائض ، مثل نقيضة الكذاب ، وعلى إن من المستحيل إحصاء كل الجمل التى تعبر عن قضايا يحمل عليها صدق أو كذب . وعلى أى حال فليست المشكلة الأساسية فى تعريف الصدق وإنمـــا فى إعطاء تفسير عام للشروط التى تبرر لنا حملها على القضايا . ولقد حاولت تحقيق ذلك بالتمييز بين القضايا التحليلية والتركيبية والتمييز بين النسقين الأولى والثانوى . وكان النسق الثانوى الذى قدمته نسقا علمياً . والسؤال الذى أريد طرحه الآن هو ما إذا كان يمـــكن قبول أى نسق شارح فى موضوع آخر (غير الموضوعات العلمية) . لم أقل شيئاً يذكر فيما سبق عن اللاهوت الذى قال عنه رسل فى إحـــدى لحظات تشاؤمه إن الفلسفة قد لا تكون أكثر من تراث سيئ الحظ . وسوف أحاول الآن إصلاح هذا التشاؤم .

الفصل العاشر

قضايات الالهيات

(ا) وجـود الله

٢١١ كتب مالوك فى كتابه « الجمهورية الجديدة » فى السبعينيات من القرن الثامن عشر فى وقت كان الصراع بين العلم والدين فى قمته ، قال فيه على لسان دكتور جوويت إنه يعترف أن بإمكان الملحد أن يبرهن على أن الله غير موجود حين يعطى تعريفاً له . ويستطيع كل الملحدين أن يفعلوا ذلك ، لكن ذلك لا يؤثر فى إيمان الأستاذ (جوويت) لأنه لا يوجد على الإطلاق تعريف دقيق لله ، ويجب أن نعطى تعريفاً للشيء الذى نريد أن نثبت عدم وجوده إثباتاً مقنعاً .

إن الكلمات التى قيلت على لسان جوويت تقـدم موقفاً مألوفاً ، إذ أن الناس الذين يحاولون تبرير إعتقادهم بوجود الله على أساس قيامه على الإيمان يؤكدون شيئاً واحداً هو أن لدينا الحق فى قبول القضية بأن الله موجود حتى لو عدمنا دليلا كافياً ، لكنهم ينظرون أحياناً فى الإيمان على تأكيد أن القضية « الله موجود » تعبر عن قضية صـادقة ولو أنهم لا يعرفون ما هى القضية ، إذ أنها تتجاوز الإدراك الإنسانى . يمكن مناقشة القضية الأولى ولو أنى أرى أن الذين يناقشونها يخطئون الطريق ، أما القضية الثانية فكاذبة . لا نجد شيئاً يرتكن عليه الإيمان إلى أن يكون أمامنا قضية مقبولة للعقل . قد يكون من أركان الإيمان أن الكائنات العاقلة التى تفوق طبيعةالبشر — إن كان لهم وجود — يقولون قضايا لا نستطيع فهمها . ولكى نؤمن بذلك يجب أن نعرف معنى « كائنات لهـا عقل يفوق عقول البشر » . لكن إذا لم نستطيع فهم هـذه القضايا ، وإذا كانت الجمل التى تعبر عنها لا معنى لهـا بالنسبة لنا ، إذن فالقـول بأن لهـذه القضايا معنى عند تلك الكائنات أمر لا يهمنا كثيراً ،

٢١٢ لأن هـذا المعنى قد يكون أى شىء على الإطـلاق. وعلى أى حال إنها حقيقة أن أولئك الناس الذين يتخـذون هـذا الموقف يفهمـون — أو هكذا يظنون — معنى القضية « الله موجود ». لكن حين يتبين أن أقوالهم عما يفهمون ليست جـديرة بالتصديق فإنهم يلجأون إلى القـول أن الكلمات تقصر عن التعبير عما يؤمنون. لكن لا معنى للكلمات يجـاوز المعانى المرتبطة بها، ولن تكون قضية ما أكثر تصديقاً بمجرد أن نقـول إنها تقـترب من شىء لا يمكننا فهمه.

والواقع أن العالم مملوء بأوصاف عن الله سواء كان أحدها أو كلها تؤلف تعريفات صحيحة. ولن يعوقنا عن البحث أن ننتظر إلى أن نحصل على معيار للصحة. ولذلك يميل الذين يعتقدون بتعدد الآلهة إلى إعطائهم خصائص مستمدة من المناشط الإنسانية لكن تفوقها فى الدرجة. إله الحـرب نموذج للعسكرى المحارب، وإله الحب نموذج للعاشق، وكانت تظهر هذه الآلهه فى بعض الأحيان فى طبيعة مادية وأنهم يمـارسون سلطانهم فى المكان والزمن. أما أولئك الذين يعتقدون بوجود إله واحـد فيتفقون اتفاقاً عاماً فى أنه شخص عاقل — أو ما يشبه ذلك — وأنه يحس مشاعر الحب ويغضب إذا عصيت أوامره، وأنه ليس من طبيعة مادية — إلا فى الديانة المسيحية حين يعتقد المسيحيون أن الأب هو الابن وهو اعتقاد ينطوى على اعطاء الله صفات متنافرة هى الصفة المادية واللامادية معاً — وأن الله لا يوجد فى مكان لكن تقـوم أفعاله وهيمنته فى المكان، وأنه إما قـديم أو أنه لا يوجد فى زمن لكن تقـوم أفعاله فى زمن، وأنه خلق العالم ويراه دائماً، وأنه لا يعتريه تغير وأنه على كل شىء قدير وبكل شىء عليم وأن له صفات الكمال الخلقى وبالتالى عفو كريم، وأنه موجود بالضرورة.

وقد توجد بعض الشكوك فى أن إسناد كل هـذه الصفات إلى الإله الواحد ذو معنى أو يتسق بعضها مع بعض. فمثلا لدينا ما يدعونا إلى القـول إذا كانت فكرة الشخص الذى لا جسم له فكرة مقبولة للعقل فيجب أن يوجد فى زمن. كما أنه ليس من الواضح أن نقـول عن الله أن له إنفعالات الحب

والرحمة والغضب ، ونقــول عنه فى نفس الوقت إنه موضوع تغير ، ما لم نفترض أن له كل هــذه الانفعالات بدرجة واحدة فى كل زمن ، لكن حينئذ قد يحدث أن تظهر هــذه الانفعالات فى غير موضعها . إن ما هو واضح تماماً هو أنه ليس بين هذه الصفات المختلفة رباط منطقى . وقد نناقش بعد قليل ما إذا كان يوجد معنى للحديث عن خلق العالم ، إذا كان هنالك معنى للقضية ٢١٣ الله خالق العالم فقد تتضمن أن الخالق كائن عاقل وأنه ليس مادياً على أساس أن وجــود الجسم المادى لا يمكن أن يسبق وجــود الكون ، ولو أنه ليس واضحاً لم لا نطبق نفس الأساس على وجود العقل . ولا يلزم عن قضية خلق الله للعالم أن الخالق قديم فقد يكون وجد فى وقت ما قبل خلق العــالم أو لم يعد موجوداً بعد خلقه له . كما أنه لا يلزم عن القضية السابقة أن الله مطلق القدرة فقد يكون رغب فى خلق عالم مختلف لكنه عجز عن خلقه ، وحين خلق العالم الذى خلقه قد يكون خرج كله أو بعضه عن سلطانه وإرادته . وقد يتطور العالم على نحو لم يتنبأ به . ومن الواضح أيضاً أنه لا يوجد رباط منطقى بين إسناد أى درجة من درجات القدرة لله — ومنها قدرته على خلق العالم — وإسناد صفة الخــيرية الأخلاقية . نعم حين يفكر الإنسان فى تاريخ العالم على أنه من صنع الله فهنالك ما يدعو إلى استنتاج أن الخــالق كان شريراً . وأخيراً ، حتى لو كان لله كل تلك الصفات الإلهية وأن بعضها متسق مع البعض الآخر ، فلا يلزم عن ذلك أن الله موجود بالضرورة . من الضرورى أن نسند هــذه الصفات لمن ندعوه الإله بمعنى أن تعريف الكلمة «الله» يقتضى ارتباط هــذه الصفات به ، لكن لا يلزم عن ذلك أن وجــود من يصدق عليه التعريف لا يعبر عن قضية حادثة (والحادث لا ضرورة له) .

القــول إن الله موجود بالضرورة يستحق مزيداً من النظر حيث إننا نجده فى اثنين من أفضل المحاولات المعروفة للبرهان على وجود الله . وترجع المحاولة الأولى إلى القديس أنسلم وتسمى عادة الدليل الوجودى (١) ، وقد

---

(١) أنظر : بروسلوجيون (مقال أو عظة) : الفصل الثانى .

تقدم ديكارت بعد ذلك بصياغة جديدة لهـذا الدليل لكنها لا تختلف عنه (١). أول مقدمات هذا الدليل هو أن الله كامل بمعنى أنه لا يمكن تخيل من هو أكثر منه كمالا ، وقد اعتبرت هـذه المقدمة صادقة بالتعريف . لم يقل لنا أحد بدقة ما يمكن أن يدخل فى معنى الكمال لكن هـذا لا يضير الدليل مادامت هـذه المقدمة تأخذ بنا إلى المقدمة الثانية وهى أن مجرد الوجود كفكرة فى الذهن ليس لهـا عظم الوجود الواقعى . وقد اعتبرت هذه المقدمة صادقة أيضاً بالتعريف . ثم يستمر الدليل ليقول إذا كان الله غير موجود فلن يكون أعظم موجود نتخيله . لكن مادام هـو أعظم الموجودات التى يمكننا تخيلها بالتعريف ، يلزم أنه موجود . والقـول إنه موجود بالضرورة ٢١٤ يساوى القول أن وجوده لازم عن ماهيته أو لازم من طريقة تعريفنا له .

هذه الحجة خاطئة بالتأكيد على الرغم من اقتناع بعض الفلاسفة المعاصرين بها . وأبسط طريقة للرد على هـذه الحجة — وهى ما قالها كنط (٢) — هى إنكار أن أى شئ يمكن أن يحتوى على الوجود فى تعريفه . تعريف شئ ما هو إعطاء قائمة من المحمولات (أو الصفات) التى تنطبق عليه لكن الوجود ليس محمولا . فمثلا يمكننا تعريف السنتور وهـو الحيوان الخرافى الذى له رأس الإنسان وصدره وذراعاه وله جسم الحصان وأرجله ، وإذا زدنا على ذلك القول أن السنتور موجود فإننا لم نضف صفة جديدة للتعريف أو إننا لم نحمل أى صفة تنطبق على ذلك الشئ ، مثلما أقـول إن السنتور محب للقتال . إننا نصدر حكماً من الدرجة الثانية حين نقـول القضية الكاذبة إننا قدمنا تعريفاً صحيحاً . وبنفس الطريقة يمكننا إحصاء الخصائص التى تؤلف كمال الله مثل القـدرة المطلقة والعلم المطلق والإحسان المطلق وغير ذلك ، لكن إذا أضفنا إليها الوجود فإننا لا نضيف صفة جديدة .

---

(١) أنظر : « المقال فى المنهج » ، الجزء الرابع ، وأيضا « التأملات » : التأمل الثالث والتأمل الخامس .

(٢) أنظر : « نقد العقل الخالص » . : المثل الأعلى للعقل الخالص .

أظن أن هـــذا الجواب يسير فى الاتجاه الصحيح ، لكنه غير كاف لأنه يعطى اهتماماً مسرفاً بقاعدة لصياغة التعريفات وقد تخالف هذه القاعدة . فمثلا إذا بحثنا عن كلمة «سنتور» فى القاموس نجد أنها لم تعط فقط الخصائص السابقة وإنما قيل أيضاً إنه حيوان خرافى ، فإذا أخذنا هذه الصفة كجـــزء من التعريف ولو فرضنا المستحيل وإننا وجـــدنا حيواناً تنطبق عليه الخصائص الأخرى التى ذكرناها فإننا لن نسميه «سنتورا» : قد نبحث عن لفظ آخر ليدل على ذلك الحيوان غير كلمة (سنتور) . وبالمثل قد نصر على أن يكون الوجود جزءاً من تعريف لفظ الجلالة أو أى كلمة أخرى ، وسوف يكون قولنا الله غير موجود سوء استخدام للغـــة لأن إضافة اللاوجود بمثابة إنكار لافتراض أساسى لاستخدام موضوع القضية . لكنا حينئذ لا نكسب شيئاً حيث إننا لازلنا نتساءل هل نستخدم لفظ الجلالة إستخداماً صحيحاً . افرض
أن تعريف الكائن الكامل تضمن أنه ليس كائناً خيالياً . يجب أن نجيب بالنفى ٢١٥
إذا ما سئلنا هل يوجد شئ ما له كل خصائص الكائن الكامل وليس خيالياً . حتى إذا قبلنا قول القديس أنسلم أن تصور أعظم كائن أتخيله هو تصور كائن موجود فلا يلزم عن ذلك أنه يوجـــد بالفعل شئ ينطبق عليـــه هـــذا التصور .

هل يتغير الموقف إذا عرفنا الله بأنه الكائن الضرورى؟ توجد صعوبة فى فهم ما تعنيه هذه القضية ، لكنى أفرض أنها تعنى أن أى محمولات تسند إليه حقاً فهى تسند إليه بالضرورة . ومن هذه الجهة يجب أن يرد هـــذا الكائن إلى العدد ولو أنه لا يرد إلى المحمولات الأخرى . وليس هـــذا صادقاً على كل المحمولات التى تنطبق على الأعداد لكنه صادق على بعضها وذلك هو أساس المشابهة . وقيام هـــذه المشابهة أمر فيه شك لكن لا داعى هـــنا لأخذ هذا الأمر مأخذ الجد لأنه لا يقـــدم شيئاً لتدعيم الحجة ، ذلك لأننا حتى على افتراض تحقق المحمولات بالضرورة ، سيبقى تحققها مجـــرد فرض .

وأحياناً حين يقال إن الله هـو الكائن الضرورى فإن المقصود هو أنه كائن — بل الكائن الوحيد الذى — يحتوى فى ذاته على سبب وجوده . وهذا هو الموقف — أو أحد المواقف التى أخذ بها القديس توماس الأكوينى (١) الذى لم يعتقد بصحة الدليل الوجودى لكنه رأى وجوب وجود كائن ضرورى بالمعنى السابق . ولقد قبل سينوزا هذا التعريف لله ، وأدى به ذلك إلى أن يكون الله والطبيعة شيئاً واحداً . وتنشأ الصعوبة — كما لاحظنا — فى طريقة تطابق هذا التعريف وذلك الكائن . فإذا قصد بالسبب هنا أساس منطقى ، سوف تكون النتيجة أن وجود الله لازم عن ماهيته ، وعدنا من جديد إلى الدليل الوجودى ، وإذا كان المقصود بالسبب أنه علة فمن الصعب إعطاء معنى للقضية شئ ما علة ذاته . ولنا أن نتساءل ما الفرق بين القول إن شيئاً علة ذاته والقول أن ليست له علة ؟

أما موقف القديس توماس الأكوينى فقد كانت فكرته الأساسية أن العالم لا يمكن أن يكون حدث اتفاقاً أو صـدفة على النحـو الذى يوجد به .
٢١٦ لدينا نظريات تفسر الوقائع الملاحظة تفسيراً ناجحاً لكن القضايا التى تظهر فى تلك النظريات هى ذاتها قضايا حادثة ، أو إذا اتخذت النظريات صورة الأنساق الاستنباطية فإن تطابق بديهياتها مع الواقع أمر حادث . لا يكون تفسير الوقائع فى صورة قوانين ببيان أن الوقائع لا يمكن أن تكون مختلفة عما وقعت بالفعل وإنما بوضعها فقط فى إطار عام . نحاول تبسيط هـذه الأطر وذلك بتطوير نظريات واسعة التطبيق ، لكن مهما تطورنا فإنا نقف عند موقف معين هو أن ذلك هو واقع الأشياء بوجـه عام . وحين تسأل لم يكون هذا كذلك نجيب بالبحث فقط عن نظرية أخرى تواجهنا بنفس السؤال مرة أخرى . إن الجواب الذى نريد هـو ما يؤكد لنا ، لا أن الواقع هو ما هو ، وإنما هذا هو ما يجب أن يكون . لكن يمكن الوصول إلى هـذا الجواب فقط إذا وجـدنا التفسير النهائى فى وجود إله تنبع أفعاله من طبيعته ولا يمكن أن تختلف طبيعته عما هى عليه .

---

(١) أنظر « اللاهوت الأكبر » (الخلاصة اللاهوتية) ١ ا ، ٢ ، ٣ .

ونجد شيئاً شبيهاً بذلك الموقف فى كتابات الوجوديين المعاصرين الذين انتهوا إلى أن العالم غير مقبول عقلا لأن كل شئ فيه كان يمكن أن يكون شيئاً مختلفاً . ولا يرى أصحاب هذا الموقف أى سبب للاعتقاد بوجود إله ، لكن يستنتجون أنه لو كان يوجد إله لكان للعالم معنى لكن المأســاة أنه لا يوجد هــذا المعنى .

وفى ذلك يخطئ هؤلاء الوجوديون . إن البحث عن سبب أول أمر نتجه إليه لكنه ليس مقبــولا لدى العقل . نبدأ بالقــول إن الإلتجاء إلى إله لا يفسر شيئاً ما لم يحقق الافتراض الذى نقــترحه ، وسوف نرى بعــد قليل أن هــذا أمر مشكوك فيه ، وعلى أى حال هيا نفترض أن قد تحقق هذا الشرط — هيا نفترض أننا نسند إلى الله أن أفعاله تحقق أغراضاً تفسر الطرق الذى نرى بها العالم منظما مطرداً ، فهل وجــود هذه الأغراض فى ذهن الله أمر حادث ؟ قد يجاب بالنفى لعدم اتساق هذه الأغراض مع طبيعته . لله هذه الأغراض ، لكن حينئذ ألا يكون وجــود هــذه الطبيعة فيه أمراً حادثاً أى أنه خير وليس شريراً ؟ قد نقــول لا ، لأن طبيعته متضمنه فى تعريفه . لكنا عدنا هنا إلى أغلوطة الدليل الوجودى .

أضف إلى ذلك أنه لا تتسق الضرورة التى نسندها إلى أفعال الله مع التفسير الذى نفرض أن تؤديه هــذه الأفعال . تلزم القضايا الضرورية من قضايا ضرورية فقط ، ومضمونها مجرد ، وتتسق مع أى شئ يمكن حدوثه .
٢١٧ لكن يستمد التفسير قوته ، لا من اتساقه مع كل شئ يمكن حدوثه ، وإنما من اتساقه مع إطار واقعى فى مقابل إطار أخرى ممــكنة منطقياً . ولذلك إذا رأينا أن العالم نظمته فى مراحل سيره التاريخى أوامر إلهية فإنا نرى تصور إمكان اختلاف العالم عما هو عليه وتصور تغير هــذه الأوامر إذا كان يمكن تفسيرها . وهنا يجب الوصول إلى نقطة يتوقف عندها التفسير . ولا يمكن إعطاء سبب لوجود طبيعة الله كما هى عليه ، أو إذا كان هــذه الطبيعة ضرورة فى ذاتها لا يمكن إعطاء سبب لماذا لله تلك الطبيعة . وإذا كان من

المعقول أن نجد تفسيراً من هـــذا النوع فلن يكون السبب رفض الحدوث وانما إعطاء معنى لخبراتنا على نحو لا تستطيعه النظريات العلمية . لكن كان ينبغى حينئذ أن نبين أن هـــذا ممـــكن . لن يكفى أن ننادى بتفسير من هـــذا النوع الذى لم نبلغه بعد . ذلك مقبول فقط إذا قدمنا برهاناً على وجـــود الله مستقلا ، فإذا حصلنا على تبرير لوجود الله لأنه يفسر شيئاً يجب أولا أن نقـــدم هذا التفسير .

(ب) دليل التدبير

هل يمكن تقـــديم هـــذا الدليل ؟ ذلك ممـــكن فقط فيما يبدو إذا استطعنا رسم إطار أو نموذج لمجرى الحوادث يدعم افتراض أنها نتيجة تدبير . وبذلك نستطيع تطوير نظرية تتناول مقاصد المدبر التى يمكن التحـــقق منها تجريبياً . ولن يكفى أن نقـــول أنه توجد خطة أو تصميم بل يجب أن تكون الخطة نسقاً فى استطاعتنا فهمه .

إن الاعتقاد بأن العالم يعطينا دليلا كافياً على وجود تدبير محـــكم أساس دليل على وجـــود الله ، ما يسمى عادة بدليل التدبير . لا يقصد دعاة هـــذا الدليل أن ينادوا أن الله موجود بالضرورة وإنمـــا يقصـــدون أن فرض وجـــوده فرض معقول . ولقد عبر عن هـــذا الدليل تعبيراً دقيقاً رشيقاً أحد المتحاورين فى كتاب هيوم « محاورات تتعلق بالدين الطبيعى » . يقـــول هيوم على لسان هـــذا المحاور : انظر إلى العـــالم من حولك ، وتأمله كلا وأجزاء ، فإنك تجد أنه ليس سوى آلة كبرى تألفت من عدد لا متناه من آلات أقل ضخامة ، ويمكن لكل منها أن تتألف بدورها من آلات أصغر ، إلى أن تصل إلى آلات لا تستطيع حواس الإنسان وقدراته
العقلية إدراكها أو شرحها . ولقد اتسقت كل تلك الآلات المختلفة — بل ٢١٨
وأجزاؤها البالغة فى الدقة والصغر — بعضها مع بعض وتلاءمت على نحـــو يفتن كل الناس الذين يلاحظونها . وإن هـــذا التوافق العجيب بين الوسائل والغايات فى العـــالم الطبيعى كله يشبه شبها دقيقاً ما ينتجه الإنسان من اختراعات

وتدبير إنسانى وفكر وحكمة وعقل، بل ويفوقها جميعاً دقة وإتقاناً . وما دامت تتشابه هـذه الآثار فإنا مدفوعون إلى استنتاج تشابه العلل حسب كل قواعد الاستدلال بالتمثيل ، وأن خالق العالم شىء شبيه بالعقل الإنسانى وإن كان يفوقه فى قدراته بما يتناسب مع ضخامة العالم الذى خلقه (١) .

وقبل مناقشة هـذا الدليل ، هيا ننظر نظرة دقيقة إلى نتائجه . ما تلك الخصائص التى نفترض وجودها فى خالق العالم ، وكيف يرتبط الله بالعالم الذى هو مسئول عنه ؟ لقد لاحظ الشخص المحاور فى كتاب هيوم أنه لا يوجد شىء فى النظيرة ما يدعم افتراض خالق واحد بدلا من عدة آلهـه ، ولا يوجد ما يدعم افتراض أن العالم كما نجده الآن ثمرة جهـد فريد فقد يكون العالم نتيجة لعدة محاولات سابقة قام بها أو قام بها الآلهـه الذين اشتركوا معه . قد يتجـه الدليل إلى الاتجاه الآخر . ولا يوجد ما يدعم الاستدلال بأن الله خـالد أو أنه غـير مادى . ومادام كل الناس المختـرعين الذين لاحظناهم كانت لهم أجسام وذهبوا إلى فناء فإن تمثيل الله بهـؤلاء الناس قد يحقق نفس النتائج . قد يوحى الدليل أن قدرات الله أعظم من قدرتنا لكن لا يوحى بأن الله مطلق القدرة ولا أنه خير رحيم . لكى نصفه بالخـير يجب أن نجد دليلا تجريبياً على أن للعالم خالقاً بل أن له خالقاً عنى بالمخلوقات التى وضعها فيه .

والآن ماذا نقول عن علاقة المدبر بالعالم ؟ إذا فرضنا فعل الخلق فلا أرى كيف نتجنب النتيجة بأن فعل الخلق حـدث فى وقت معين ، وإذا افرضنا أن هـذا الوقت هـو أول لحظات الزمن فإننا نتساءل بأى معنى يمكن القول إن الخالق وجد قبل خلقه للعالم . ومن الصعب أن نجـد معنى للقـول إن وجـود الله خارج عن الزمن . نعم يمكن القـول إن الكائنات المجردة خارجة على الزمن — إن كان لهـا وجـود على الإطلاق — لكن الأفعال التى ننسبها إلى الله لا تتسق مع وجود الله ككائن مجرد . ولعل النظرية الأكثر قبولا

---

(١) هيوم : « محاورات تتعلق بالدين الطبيعى » ، الجزء الثانى .

٢١٩ لدى العقل هى أن الحوادث سبقت فعل الخلق من الناحية الزمنية ، وهذا يعنى أن الله جزء من الكون ، لكن إذا افترضنا وجوده فيجب أن يكون جزءاً من الكون إذا فهمنا من الكون أنه كل ما يوجد . وحينئذ يبدو أن خلق العالم كما نراه تحول أو تغير جذرى فى مجرى الأحداث ولو أنه قد لا يكون تحولا بالضرورة من مادة سابقة . وعلى أى حال تجب ملاحظة أن تشابه الخالق بالصانع الإنسانى يقل قوة إذا افترضنا أن العالم المادى مخلوق من لا شئ .

بالقياس إلى هذه الصعوبات قد يكون من المفيد لخصوم ذلك الدليل أن يزداد اهتمامهم باستعارة خالق العالم . بدلا من مقارنة العالم بآلة ضخمة احتاجت إلى تصميم وبناء، يمكنهم مقارنة العالم برواية يتم كتابتها وإخراجها ، ويتفق هذا مع التصور المألوف للخلق . يجب أن يوجد الخالق — الذى قد يكون أيضاً مشاهداً وناقداً — فى زمن ، لكن لا يمكن مطابقة الزمن الذى وجد فيه مع زمن الأحداث فى الرواية ، لأن لهذه تركيبها المكانى الزمنى . وقد لا يستطيع الممثلون فى الرواية العثور على مؤلفها إلا إذا افترضنا أنهم حين يقومون بأدوارهم يمكن تحولهم إلى عالمه ، لكن قد نقول إنهم يعطون معنى لافتراض وجوده كمبدأ أساسى للنسق الثانوى الذى يمكنهم استخدامه لشرح أدوارهم على المسرح .

لكن لنا الآن أن نتساءل ما إذا كانت خصائص العالم كما نعرفه تعطى تدعيما لهذه التشابهات . ولا يكفى أنه يمكننا وصف النظام والاطراد الموجود لأننا رأينا أنه يمكن التماس نوع من النظام فى أى عالم حتى العالم الذى لا يمكن وصفه . كما أنه لا يكفى أن تكون بعض مراحل العالم متجهة نحو أهداف أو أغراض ، ذلك لأن السعى وراء أهداف وتحقيقها ليس برهاناً على أن النسق ككل موجه لغايات . أما ما يجب البحث فيه هو أن يمثل الكون كله نسقا غائيا . فإذا أردنا نظيرة درامية قلنا إنه يجب أن يكون للرواية هدف أو على الأقل حبكة . هل يمكن العثور على هذا الشرط فى النظر

إلى الكون ؟ يبدو أنه لا يمكن . لم يقم أحد ممن قارنوا العالم بآلة ضخمة
بمحاولة جادة ليخبرنا لم صنعت هذه الآلة ، يتحدثون فقط عن وجود
هدف كلي لكنهم لم يقولوا لنا ما هو . ولا يكفي أن نقول إن هنالك خطة ٢٢٠
ليس من السهل علينا إدراكها ، قد نقبل هذه الإجابة لو أمكن إقامة دليل مستقل على وجود الله ، لكن إذا كان السبب الوحيد للاعتقاد بوجوده هو أن كتاب الطبيعة يجب أن يكون له مؤلف ، إذن يجب الكشف عن أسس إتخاذ هذه الاستعارة .

وطالما قدم المؤمنون بالله أى نظرية عن الهدف من خلق العالم فقد افترضوا أنها قدمت شيئاً عن وجود الإنسان . ومن الطبيعي أن تقام هذه النظرية لكن من الصعب تدعيمها بدليل علمي موضوعي . وجود الإنسان أمر متأخر على مسرح الكون ، بل لن يستغرق وجوده فى الكون وقتا طويلا . وفى ذلك يقول رسل إن القانون الثانى من قوانين الديناميكا الحرارية لا يجعلنا نشك فى أن العالم يسير نحو الزوال ، ولن يوجد بعد ذلك شيء يستحق الاهتمام . نعم من الممكن أن نقول حين يأتى ذلك اليوم إن الله يعيد عجلة الوجود من جديد : لكن إن قلنا ذلك فإننا نقيمه على أساس الإيمان فقط دون أى دليل علمي . وإذا سرنا مع الأدلة العلمية فإنا نقول إن العالم يزحف بخطوات بطيئة إلى مراحل على هذه الأرض تدعو إلى الشفقة ، وإنه سوف يزحف بمراحل أكثر إستدراراً للشفقة نحو فناء الكون . وإذا اتخذنا ذلك الموقف على أنه الهدف ، فإني أقول فقط إنه هدف لا يرضيني . ولذلك لا أجد سبباً للاعتقاد بأى إله مهما كان هذا السبب غامضاً أو مائعاً (١) .

(ح) الفروض الدينية

وهنا قد يقال ليس من الإنصاف أن ننظر فى الفروض الدينية فى إطار النظريات العلمية ، لقد رأينا أن السبب الذى يجعلنا نقبل الصورة العلمية عن

(١) رسل : « لم لا أومن بالمسيحية » ص ٢٤ – ٢٥ .

العالم هــو أنها تشرح لنا وقائع الملاحظة على نحو مقنع ، وقد قبلنا أيضاً أنه يمكن تصور مناهج أخرى لشرح تلك الوقائع . وإذن فبدلا من إعطاء النظريات العلمية ثوبا دينياً وهو مالا يلائمها ، ألا ينبغى علينا أن ننظر إلى فرض وجود الله على أنه أساس لنسق منافس ينطبق مباشرة على الوقائع الأولية للملاحظات ؟

ذلك هو الموقف الذى اتخــذه بركلى (١) ، ولو أنه لم يضــع
٢٢١ المسألة بهذه الطريقة . بدأ بركلى بتصور المدركات الحسية كأفكار فى عقل المدرك وأن إرادته ليست علة لهــذه الأفكار ، ثم رأى أنه يجب أن يكون لهــذه الأفكار علة خارجية . رفض النظرية القائلة أن الأشياء المــادية هى العلة ، على أساس أن الاعتقاد بوجود هــذه الأشياء — خارج مجال الإدراك الحسى — لا يمكن تحقيقه بل واعتقاد متناقض ، وزعم أن لأفكارنا مصدراً إلهــياً مباشرة . لم يفترض أنه يمكن إدراك الله إدراكاً حسياً ، كما أن المادة لا يمكن إدراكها هى الأخرى ، وإنما زعم أنه بينما ليس لدينا فكرة عامة عن المادة فلدينا فكرة عامة عن النفس ، وادعى خطأ أنه حيث إن الأفكار من طبيعة روحية — مادامت قائمة فى العقل — فإن لهــا علة روحية . ورأى أيضاً أن الله يحفظ للأشياء بقاءها . وعلى الرغم من أنه كتب كما لو كان ميالا لتصور الأشياء المادية فى إطار النظرية الظاهرية (الفينومنالية) كإمكانيات ثابتة دائمة للإحساس ، فإن موقفه الثابت هو أنه إذا استمرت الأشياء فى وجودها حين لا ندركها فهى أفكار فى عقل الله .

هل هذا الموقف مقبول ؟ لسنا مضطرين لتصور الموقف كما يراه بركلى . ورغم أنى أجد لموقفه ما يبرره فى هجومه على النظرية العلية فى الإدراك الحسى كما صاغها لوك ، فقد وجــدنا أن من الممكن أن نصل إلى أن الأشياء المادية تجريد عن مدركاتنا الحسية ، وحالما أقمنا النسق الفيزيائى الأولى بهذه الطريقة فلنا الحق فى الاعتقاد بوجود الأشياء المادية حين لا تكون موضوع إدراك إذا أدخلناها فى إطار نظريات تفسرها . رأينا من قبل أيضاً

(١) أنظر : « ثلاث محاورات بين هيلاس وفيلونوس » المحاورة الثانية .

أن من الخطأ أن نبدأ بتناول المدركات على أنها كائنات ذاتيــة وليس فيها ما يوحى بأن لهـــا علة روحية . وعلى الرغم من ذلك فلا شيء يمنع من إعتبار مذهب بركلى موقفاً بديلا . إذا وجـــد إنسان يقبل مذهب بركلى فيجب عليه أن يكون أكثر وضوحاً منه حـــول طبيعة الأفكار التى يسندها إلى الله . فمثلا حين يحفظ الله وجـــود الأشياء وإستمرارها أيكون ذلك بإحساسات لمسية لهـــا جميعاً وفى نفس اللحظة ؟ وإذا كانت أفكار الله بصرية فمن أى منظور ينظر إليها ؟ ولكى نتجنب هـــذه الأسئلة المحرجة فلعل أفضل طريقـــة هى
٢٢٢ القـــول إن الله ينظـــر إلى الأشياء المدركة على أن لها كذا وكذا من الخصائص وإنها على علاقات كذا وكذا بعضها مع بعض وأنه شاء لها أن تعطينا إحساسات تتفق وهـــذه الأفكار .

وإذا جعلنا هـــذه النظرية مقبولة لدى العقل فلا يمـــكن اختبار صدقها بطريقة مباشرة . لا مجال لتصميم تجارب تحسم الخلاف بين هـــذه النظرية والنظرية المادية . وقد يكون السبب الوحيد لقبولها هـــو أنها تؤدى إلى ترتيبات مثمرة لوقائع خبرتنا . لكن هـــل تؤدى ذلك ؟ هل تؤدى إلى أى فرض يمكننا تحقيقه بنجاح ؟ من الواضح أن نجيب بالنفى . للحصول على نظرية يكون لهـــا أى قيمة تفسيرية يجب أن نقـــوم بفروض مختلفة عن مضمون أفكار الله ، ثم نشتق منها نتائج تدعمها أو ترفضها ملاحظاتنا . وعلى أى حال لم يكن هـــذا هو ما قام به بركلى . بل على العكس زعم أن الأفكار التى يسندها إلى الله تعبير ببساطة عن صـــورة العالم كما يراها الرجل العادى وما نؤلفها من احساساتنا . لم يتقدم بركلى بأى فروض عن أفكار الله ليتنبأ بالتغيرات التى تطرأ على خبراتنا ، واعتمد على مجرى خبراتنا ليكتشف أفكار الله . ولكن يعنى هـــذا أن الدور الذى يقـــوم به الله دور خامل . كما أنه ليس من السهل أن نعرف تفسيراً آخر . ما لم ننظر إلى الله على أنه يفكر فى إطار العلم الذى نعرفه — وفى هذه الحالة سيكون دخـــول الله مصـــدراً لأفكارنا لغواً — فمن الخطأ تخيل الفروض التى يمكن صياغتها عن أفـــكاره التى تؤدى إلى نظرية تفسيرية أصيلة .

لكن أليست هـذه نظرية ضيقة جـداً لتفسير خبرتنا ؟ لا شك أننا نترك للعلم ترتيب الظواهر التي تصمد أمام تصورنا عن العالم المـادى : لكننا لا ننفق حياتنا كلها في الاهتمام بإدراكنا الحسي وإستدلالاتنا التي تنشأ عنها ، لدينا أيضاً عواطف أخلاقية . لبعضنا خبرات دينية . وهنالك من يدعى وعياً مباشراً بالله . ولكي نفسر هـذه الوقائع ألا يكون إعتناق فرض ديني هو الشيء المثمر بل يكون أمراً ضرورياً ؟

لقد أجبنا من قبل على هـذا السؤال حين تناولنا موضوع التصوف وقد رأينا أن المشكلة هي تحـديد الوجه الإدراكي في هـذه الخبرات ، أضف إلى ذلك أني لا أريد القـول إن ذلك مستحيل . فإذا كانت الخبرات
٢٢٣ من ذلك النوع منتشرة على نطاق واسع ، وإذا اتفق أصحاب هـذه الخبرات في شرح ما لديهم من معطيات فليس عندى سبب قوى يجعلني أقر بأن لديهم ما يبحثون عنه . إذا تصورنا وجـود حالات عقلية لا ترتبط بجسم كما نفهمه عادة وقد رأينا أن ذلك ممـكن — فقد يكون موضوع تلك الحالات كائنا معينا . يمكننا تفسير هـذه الخبرات في إطار الحالات الفسيولوجية والنفسية لأولئك الناس دون أن يكون لديهم أى موضوع لحالاتهم ، لكن يمكننا أيضاً أن نقـول إن من غير المعقول أن نتبع هذا المنهج إذا حصلنا على المعايير المقبولة للموضوعية . وعلى أى حال إذا قبلنا أن يكون لتلك الحالات الصوفية موضوع معين فيجب أن تكون لنـا حـرية في القول عماذا يشتمل عليه العالم .قد لا يوجد شيء في هـذه الخبرات يبرر لنـا أى محاولة لالتماس موضوعاتها خارج العالم ، بل لن تتخذ أساساً لأى قضية مثل أن للعالم خالقاً . من الممكن أن تدعم هـذه الخبرات تلك القضية إذا أقيمت هـذه القضية مستقلة عن تلك الخبرات لكن لم يتم ذلك . وإذن فالجواب عن الدعوى بأن امتلاك خـبرات من ذلك النوع هو الوعى بوجود الله هو أن هـذه الخبرة — أو موضوعها — اكتسبت صفة القداسة والخفاء .

(د) الدين والأخلاق

هل نجد أساساً للاعتقاد الديني في القـــول إن للناس عواطف أخلاقية تتفق أخلاقهم معها ؟ لقـــد أجاب بالإيجاب كثير من الناس . ولعل الحجج الرئيسية التي تدعم هـــذه النظرية هي أولا إننا نجد تفسير وجود القيم الأخلاقية في وجـــود الله فقط ، وثانياً أننا في حـــاجة إلى وجود الله لإعطاء معاييرنا الأخلاقية قيمة موضوعية .

ويبدو أن الحجة الأولى في غاية الضعف ، لأنها تقـــوم على افتراض أن من الطبيعي أن يسلك الناس بأسلوب أناني بحت وبالتالي إذا رفضوا أحيانا منافعهم الخاصة ، أو ما يعتقدون أنها كذلك ابتغاء خدمة الآخرين ، أو لأنهم يظنون أن الأفعال التي تحقق منافعهم أفعال خاطئة ، أو أنه ينبغي عليهم من الناحية الخلقية القيام بنموذج آخر من الأفعال — إذا حدث ذلك فيجب أن تكون قدرتهم على السلوك بهذه الطريقة الغريبة ممنوحة لهم من قوة عليا . حتى لو فرضنا أن نقطة البدء في هـــذه الحجة صحيحة فلن يكون الاستدلال صحيحاً ، حيث أنه يتجاهل إمكان تفسير السلوك الخلقي في إطار البيئة الاجتماعية ؛
لكن نقطة البدء ليست صحيحة . قبل أي ملاحظات فعليه للسلوك الإنساني ، ٢٢٤
لا يوجد سبب لتوقع أن يكون الإنسان أنانياً أو غير أناني ، لا يوجد سبب لتوقع أن يكون السلوك متفقاً مع أي قاعدة أخلاقية أو مختلفاً عنها . وإذا كان من الطبيعي للناس أن يبحثوا عن منافعهم الخـــاصة فذلك لأنهم في العادة يفعلون ذلك ، على الأقل في مجتمعاتنا . أعتقد أنه توجد — أو كانت توجد — مجتمعات من المألوف للفرد أن يدافع عن مصالح غيره من نفس الأسرة أو القبيلة . لكن حتى إذا كان الميل السائد في كل المجتمعات أن يسلك الناس بأنانية فلا يلزم أن يكون سلوك التضحية أمراً غريباً بمعنى أنه ضد طبائع الناس ، على الرغم من وجود بعض الأفعال التي نخطيء في الحـــكم عليها بالغرابة كطريقة للتعبير عن رفضنا لهـــا . أظن أن هنالك أساساً للقـــول إن دوافع التضحية والإيثار دوافع فطرية ، ولو أنها قد تكون في الأطفال أضعف

من دوافع الأنانية والعدوانية . وإن لم تكن فطرية فتوجد دلائل على أن لدينا القدرة على اكتسابها . لكن كيف نحصل على هذه القدرة ؟ هذا السؤال شبيه بأسئلة أخرى عن علل السلوك الإنسانى : ليس أكثر صعوبة أو سهولة من السؤال عن حصولنا على القدرة على إيذاء الآخرين . لو كان يوجد سبب وجيه للاعتقاد بأن الناس مخلوقات لله لكان الله بالمثل مسئولا عن كل سماتهم النفسية كيفما كان تقديرنا أو إزدراؤنا لها . وبالعكس إذا لم يكن يوجد سبب وجيه للاعتقاد بأن الناس ثمرة خلق إلهى فإن سلوكهم الإيثارى أو الأنانى لن يمدنا بأى سبب .

وحين نتناول القول بأن الله أساس لضمان موضوعية المعايير الأخلاقية ، يحسن أن نميز تمييزاً دقيقاً بين دوافع الأخلاقية وأسسها الممكنة . لا شك أن الاعتقاد بوجود الله كان حافزاً أخلاقياً ، وأحياناً ما يكون دافع الإيثار هو دافع الحب لله أو للقديس الذى أعتقد أنه يأمرنى باتباعها ، أو حب الناس الآخرين ، على أساس أنهم جميعاً عباد لله . وقد يكون دافع الخوف من العقاب فى الآخرة أو الطمع فى الثواب . إن الاعتقاد بأن الناس لا يستطيعون السلوك الطيب دون هذين الدافعين قد أدى بفولتير إلى القول لو كان الله ٢٢٥
غير موجود لكان من الضرورى أن نخلقه . ولذلك مغزى كبير ، لكنه كسائر الجمل المؤثرة تشويه للحقيقة . لا أدرى عن أى نظرية علمية تناولت هذا السؤال ، لكن لو كانت صيغت هذه النظرية فإنى أظن أنها تقيم علاقة بين السلوك الفاضل أخلاقياً والعقيدة الدينية وبين السلوك الرذيل وغياب هذه العقيدة . ولقد قامت محاولات عديدة للدفاع عن ارتباط الأخلاق بالدين ، لكن قامت محاولات مثلها لرفض هذا الارتباط . حين نستعيد التاريخ الطويل للتعصب والاضطهاد الدينى وميل الكهنوت لمن يقوم بذلك ، ولا يدافعون عن المعذبين فيمكننا الحكم على ذلك بالشر وليس بالخير . نعم كان كثير من القساة غير مؤمنين ، لكن كان كثير من الملحدين واللاأدريين نماذج لحياة طيبة ، كما أن كثيراً من المؤمنين لم يعيشوا حياة تتسق وعقيدتهم . أظن أن العوامل التى تؤدى إلى الحكم بالأخلاقية واللاأخلاقية هى عوامل نفسية

واجتماعية فى أساسها ، وأن تأثير العقيدة الدينية أضعف مما يفرض بعض الناس . وكيفما كان الأمر ، فمن الواضح أنه حين نبين أن للاعتقاد بالله تأثيراً طيباً على السلوك فإننا لا نبين أن الاعتقاد حق ، كما أنه إذا كان للاعتقاد بالله تأثير سيىء لا يعنى ذلك أن الاعتقاد خاطىء .

أظن أن الفرض السائد بأن الاعتقاد بالدين ضرورى لقيام المعايير الأخلاقية لم ينشأ من أى دليل تجريبى لكنه نشأ من قبول صريح أو ضمنى للقضية إذا لم يكن الله موجوداً فلا سبب يجعلنى ذا قيم أخلاقية . والمقصود بذلك أنه لا يوجد أى تبرير لقيام الأخلاق ، لكن جاءت النتيجة الخاطئة بأنه لا يوجد أى دافع ولا أى أساس . والنتيجة النهائية هى أنه مادام يوجد سبب للأخلاقية إذن يوجد إله . وهذا هو قلب النتيجة التى وصل إليها نيتشه وهى أنه مادام الله قد مات إذن فكل شيء مباح .

كيفما فهمنا من هذه القضية فإنها تحتوى على خطأين حقيقيين بالإضافة إلى خطأ الظن بأن غياب أسس الأخلاقية يلزم عن غياب الدوافع .
٢٢٦ الخطأ الأول هو افتراض أن الأخلاقية فى حاجة إلى تبرير من عل . والخطأ الثانى هو افتراض أن الله يمدنا بهذه الأخلاقية . وقد بين عدد من الفلاسفة الخطأ المتضمن فى الظن بأنه يمكن إقامة الأخلاق على الوجود الإلهى ، لكن رسل كان خير من عبر عنه بإيجاز ووضوح . «كان اللاهوتيون يعلمون دائماً أن أفعال الله كلها خير ، وليس هذا مجرد تحصيل حاصل لكن يلزم أن الخيرية مستقلة منطقياً عن أفعال الله» (١) . والمقصود هو أنه لا يمكن تبرير المعايير الأخلاقية بمجرد اللجوء إلى سلطة عليا سواء كانت إنسانية أو إلهية . بل يجب أن توجد المقدمة الإضافية أن الشخص الذى تطيع أوامره هو خير . أو أن ما يأمر به صواب ، وليس هذا مجرد تحصيل حاصل كالقول هو من هو أو أن ما يأمر به هى أوامره . وهذا لا يعنى أننا لا نستطيع البحث عن مرشد للسلوك فى أولئك الذين نحكم بأنهم

(١) رسل : «المجتمع الإنسانى فى الأخلاق والسياسة» ص ٤٨ .

أكثر منا حكمة وخيرية وخبرة . إننا نأخذ قيمنا الخلقية — إلى حد كبير أو صغير — عن ثقة فيمن يأمرنا ، لكنا حينئذ نتخذ قرارا أخلاقياً . إننا نحكم ولو ضمنا بأن القواعد التى نشأنا على احترامها أو أن فتاوى الحكماء قواعد صواب وليس هذا مجرد تحصيل الحاصل بأن هذه القواعد والفتاوى قواعد وفتاوى .

لكن إذا لم تقم القاعدة الخلقية على سلطة عليا فلن تقوم على ميتافيزيقا أو علم أو وقائع عملية . نعم يمكن أن نتحدث عن الأخلاق فى حديثنا عن النشاط العلمى وحياتنا اليومية لأنها تطبيق لمبادىء خلقية . يجب علينا أن نعرف ما هو موقفنا وماذا ينتج عن مختلف الأفعال التى نقوم بها ، فمثلا إذا رأينا من الصواب أن نزيد من سعادة الناس فقد يعلمنا الاتجاه العلمى فى شئون الحياة العملية كيف نفعل ذلك . وعلى أى حال لا يمكن الخضوع لهذا المبدأ اعتماداً على وقائع . إنه اتخاذ قرار معين لا نستطيع أن نعطى سبباً له كما أننا لا نستطيع إعطاء أى سبب للحكم على العدل أو الحرية بأنهما قيمتان فى ذاتهما. وسوف نجد أن الأمر فى النهاية هو البحث عن مبادىء نحن مستعدون لقبولها ، وحين تتصارع هذه المبادىء فنعطى بعضها قيمة أكبر من بعضها الآخر على حسب الظروف الجزئية فى كل حالة .

ولا يعنى هذا أن ننظر إلى كل المعايير الأخلاقية على أنها صحيحة . حين نتمسك بمبدأ خلقى فإننا نعتبره مقبولا للآخرين كما هو مقبول عندنا سواء يرونه كذلك أم لا . وحين لا يعتبره الآخرون كذلك فإن ذلك
٢٢٧ يعتمد على ظروفهم أى قد أحكم بإنهم مخطئون أخلاقياً أم أنهم غير مستنيرين . إن ما ننادى به هو أنه لا سبيل إلى البرهان على أنهم على خطأ وأقصى ما يفعله الإنسان أن يدافع عن موقفه ، فقد أبين أن مبادئهم غير متسقة أو أنها قامت على افتراضات تجريبية خاطئة أو أن هذه المبادئ ثمرة تفكير مريض أو أنها تقود إلى نتائج لا يدعو إليها أنصار تلك المبادىء . حتى لو نجحنا فى ذلك فقد لا نستطيع إقناعهم بتغيير مبادئهم ، لكن يمكننا تقديم

سبب بفضله يغيرون موقفهم . وقد لا نستطيع أن نجد أياً من هذه العيوب فى موقفهم ومع ذلك نعتبره غير مقبول أخلاقياً . وفى هذه الحالة يتوقف الحوار . ونادراً ما نصل إلى هذه المرحلة لأن من الممكن دائماً إيجاد أساس كاف لاتفاق أخلاقى نبدأ منه الحوار ، لكنه مجرد إمكان . وليس هذا ثمرة اتجاه ذاتى فى الأخلاق لأن هذا الموقف لا يختلف عن موقف شخص يعتقد أن القيم ترمز إلى خصائص أخلاقية موضوعية لا تقبل التحليل . وحين تتصارع حدوسه عما هو صواب أو خير مع حدوس شخص آخر فليس لديه سبيل للبرهان على صحة موقفه . الفرق بينه ونصير الأخلاق الذاتية هو أنه بينما يكتفى الذاتى بالقول إن هذه هى مبادئه فإن الموضوعى أو نصير القيم المطلقة يقول إن أحكامه الخلقية صادقة موضوعياً . ومادام المعيار الوحيد لصدقها عنده هو حدسه فلا خلاف بينهما يستحق الذكر . لعل فضل هذا الاتجاه الموضوعى هو تجنبه لأى نوع من أنواع العدمية الأخلاقية (١) ، وعيبه هو أن موقفه يدعو إلى أن الأحكام الأخلاقية وصف لشىء فى عالم آخر مع أنها فى الحقيقة ليست أحكاماً وصفية على الإطلاق فى أساسها ، أقول « فى أساسها » لأنها أحياناً ما تكون وصفاً لحقائق واقعة ، وإنها تتضمن أن الأشياء أو الأفعال تصل إلى مرتبة المعيار أو لا تصل . لكنه حينئذ يكون افترض مسبقاً قبوله لتلك المعايير .

(هـ) حرية الإرادة

يبدو من وجهة نظر منطقية أن ربط الدين بالأخلاق ربط تعسفى لا سند له . يمكن للأخلاق ألا تقوم على أوامر الله ونواهيه ، بل لا يوجد سبب يجعل الاعتقاد بوجود خالق عاقل للعالم مرتبطاً بأى نتيجة عن الطريقة التى ينبغى
٢٢٨ أن يسلك الناس بها . لو كنا نعرف إرادة الله فقد نستنتج نتائج عن الطرق التى ينبغى على الناس أن يسلكوا فى ظلها ؛ لكن هذا هو كل ما

---

(١) العدمية الأخلاقية موقف من يرى إنكار البحث النظرى فى الأخلاق ، ولم يتخذ هذا الموقف أى فيلسوف بصرامة وجدية (المترجم) .

نستطيع . وعلى أى حال نجد فى المسيحية أن هــذين مرتبطان بفضل الاعتقاد بأن الله — فى شخص ابنه — تحول وقتاً إلى إنسان واحتمل العذاب والموت المؤلم لكى يكون من الممكن خلاص المذنبين من العقوبة التى كانوا بدون ذلك سيواجهونها . ولكى نقوم هــذا الاعتقاد يجب أن نجد تحقيقاً من نوع ما لحوادث مثل ولادة العذراء والبعث حتى لا تكون أموراً بعيدة الاحتمال فى ضوء باقى خبراتنا ، بل حتى لا نتحدث عن دوافع غريبة نحملها على الله ، وهذه الحوادث غريبة حقاً . إن فكرة العقوبة الانتقامية — الفكرة بأن شخصاً ما آذى شخصاً آخر أو حتى إذا آذى نفسه فى بعض الأحيان فيجب أن يعاقب — فكرة قد نعترض عليها على أسس أخلاقية وسوف يكون من الصعب قبولها حين يكون العذاب نيابة عن آخرين فى حالة ما إذا عوقب شخص على ما قد اقترفه آخرون. إن ما يثير الاعتراض هو ضرورة الحاجة إلى أى ضحية على الإطلاق . إذا أراد الله المغفرة للناس على ذنوبهم فلم لا يغفر لهم ببساطة دون أن يطلب جزاء من نفسه أو من أى إنسان ؟ وإذا كان الله ينظر أساساً إلى أفعال الناس وكان قادراً على أن يخلقهم كما يريد لهم ، فلماذا لم يمنحهم طبيعة وصورة حياة تضمن أن يسلكوا حسبما أمر ؟

والجواب المألوف على هــذا السؤال هو أنه لو كانت الإرادة (الإلهية) أن يعيش الناس فى ذلك الإطار لتنافر مع إعطائهم حرية الإرادة ، وأن من الأفضل أن يكون لدينا هــذه الحرية حتى لو استخدمناها استخداماً سيئاً ، من أن نخلق لعبة فى يد الله يحركها كما يشاء . وأحياناً ما يعطى هــذا الجواب لمحاولة التوفيق بين العذاب الذى يقاسيه الناس ورحمة الله الواسعة ، لكن الجواب غير مقنع ، على الأقل لأن أغلب هــذا العذاب يرد إلى علل خارجة عن إرادتنا .

هل الجواب غير مقنع فى الحالة الثانية أيضاً ؟ قيل أحياناً ان قــدرة الله على معرفة كل شئ فى المستقبل مقدماً لا تتسق مع حريات الناس ، لكن

هذا خطأ . سنرى فيما بعد أنه توجد صعوبة فى فهم المقصود بقولنا
٢٢٩ إن الإنسان يفعل شيئاً بإرادته الحرة ، لكن إذا صدقت مثل هذه القضية فيجب أن تتسق مع تحصيل الحاصل بأن أفعاله سوف تكون ما قد يحدث فى المستقبل . لكن إذا كانت أفعال الإنسان هى ما هى سواء فعلها عن حرية أو إضطرار ، إذن فمن يقول ماذا سوف يحدث يتنبأ بها حقاً سواء كانت النبوءات مجرد تخمين صادق أو نتيجة علم مسبق . إن القول بأن شخصاً ما يعرف ما سوف أفعله لا يعنى أنى سوف أفعله فعلا ، لسبب سيانطبق هو أن ذلك جزء من معنى القول أنه يعرف ما سوف أفعله . ولا يلزم عن ذلك أنى مجبور على فعله وأنى لست حراً فى أداء فعل آخر . كل ما يمكننا إستنتاجه هو أنى أذا كنت حراً فسوف لا أستخدم هذه الحرية .

ويختلف الموقف حين نعتقد أن الله خلق الناس ذوى طبائع محددة . والمقصود أن الله أعطاهم استعدادات وقدرات طبيعية على المستوى البيولوجى ، وترك لهم حرية فى مجالات معينة ليختاروا أى الاستعدادات يخرجونها إلى الفعل وإلى أى مدى . ولذلك ننظر إلى سمات الفرد على أنه ثمرة ماللديه من استعدادات وقدرات ومن منبهات فيزيائية واجتماعية يخضع لها ومن خبراته الحرة الماضية ؛ وهذا هو أساس ما يقوم به من سلوك . وقد يؤدى تشكيل تلك السمات إلى تضييق مجال حريته . قد يحرم الفرد — نتيجة للبيئة الطبيعية والاجتماعية أو نتيجة أفعاله الحرة — من القدرة على الاختيار الذى كان قادراً عليه من قبل . لكن لا تختفى حرية اختياره اختفاء تاماً باستثناء وجود بعض الظروف المرضية كالشيخوخة أو حين يعجز عن أن يكون مسئولا عن أفعاله .

لكن لنا هنا أن نتساءل كيف يختار الفرد أداء فعل دون آخر ؟ وقد نجيب بممارسة إرادته . لكن ما معنى هذا ؟ يبدو أن فكرة الإرادة كجزء من الميكنة السيكولوجية التى تحول العزم إلى حركات فيزيائية فكرة أسطورية . كل ما يبدو أنه يحدث أننا نفكر ونتروى فى حسنات وعيوب مختلف الأفعال

وحين نصل إلى اتخاذ قرار فإنا نقـوم بفعل معين . وحين يكون الفعل نوعاً من العادة والروتين غالباً ما نؤديه دون أى ترو . ولا نشعر فى كلتا الحالتين أننا اندفعنا إلى أداء الفعل بفضل ما سماه رايل « قوة داخلية خفية » (١) . قد يكون المقصود أن الرغبة هى هـذه القـوة ، لكن حينئذ لا نحتاج
٢٣٠ لقـوة أخرى تمكننا من تنفيذ الرغبة . قد نحتاج إلى التركيز على الانتباه أو بذل جهد عضلى ، وليس غير . حتى لو كانت توجد ميكنة معينة نسميها الإرادة فلا نزال نسأل كيف تمـارس هـذه الإرادة دورها ؟ قد نجيب . بقولنا تلك هى الطريقة التى اختار المريد أن تؤدى إرادته دورهـا . لكننا حينئذ نعود إلى نفس السؤال وكيف وصل إلى اختياره . هل يرجع الاختيار إلى الطبيعة التى طبعه الله عليها أم أن الاختيار حدث تلقائى أم أمر صدفة ؟ ليس من المقبول عقلاً أن يجعل الله الإنسان مسئولا عن أفعاله على أى فرض من الفروض السابقة .

هل من المعقول أن نقـول عن الفرد إنه مسئول عن أفعاله سواء جعلنا الله مسئولا عن جزء من كيانه أو لم نجعل ؟ هيا ننظر إلى المشكلة نظـرة أكثر عمقاً . لا شك أننا نعتبر أنفسنا قادرين على التمييز بين الحالات التى يفعل فيها فرد شيئاً بإرادته الحرة والحالات التى يفعل فيها دون هذه الإرادة. أين التمييز؟ أظن أن أفضل طريقة للجواب هو تناول الجانب السلبى . فى أى الظروف لا توجد حرية الفعل ، أو متى تكون الحرية محدودة للدرجة لا تجعلنى مسئولا ؟

من الواضح أن الحالات التى لا تبدو فيها حرية هى تلك التى ننظر فيها إلى الفعل على أن يكون من المستحيل فيزيائياً على الفرد أن يؤديه أو يتجنبه . ويحدث ذلك حين نأخذ فى اعتبارنا قوانين الفـيزياء وما يترتب عليها . ألا يستطيع الفرد القيام بفعل ما أو يتجنبه . وليس هـذا على أى حـال كافياً لتفسير هـذا النوع من الأفعال ، حيث يمكن القـول إن الفرد كان يمكن أن يمنع حـدوث هـذه الظروف . قد يكون مستحيلا على فيزيائياً أن أفى بموعد ما لأنه ليس لدى سبيل للوصول إلى مكان الموعد فى الوقت

(١) أنظر جلبرت رايل : « تصور العقل » ص ٦٧ .

المحدد ، لكن قد لا أضطر لجعل هـذه الحالة تحدث . قد لا أستطيع تجنب الذهاب إلى النوم فى وقت يطلب منى فيه اليقظة ، وذلك لأنى تناولت دواء منوماً ، لكن يمكن القـول أيضاً إن كان من الممكن ألا أتنـاول هذا الدواء وقد أقـول عن شخص ما إنه مسئول عن فقدانه لمقـدرة جسمية على فعل ما إذا كان ذلك راجعاً إلى حالة جنون أو حالة إهمال .

ويوجد نوع آخر من الحالات التى نفقد فيها الحرية ، هى تلك الحالات التى نقـول فيها إن فرداً ما عاجز عن أداء فعل ما أو عن تجنبه بسبب قانون نفسى ، وهـذه حالات خلافية لصعوبة إيجاد القوانين النفسية التى تتفق فيها جميعاً ، وعلى أى حال من المتفق عليه أن الإنسان محتاج إلى اكتساب مهارات لكى يمارسها ، لا نتوقع من إنسان قدرته على الحديث بلغة لم يتعلمها . هنالك أيضاً حالات الأمراض العصبية والنفسية التى تؤثر فى أصحابها بحيث لا يكون فى قدرتهم أداء أفعال معينة أو تجنبها . وقد نقـول هنا أيضاً إن هؤلاء المرضى قد يكونون أحياناً مسئولين عن أفعالهم فى وقوعهم فى تلك الأمراض . ٢٣١

وتؤكد حالات كثيرة عن وجود أشخاص قلت ممارستهم للحرية دون أن يفقدوها تماماً . فمثلا قد أحس أنى مضطر بالتزام أخـلاقى أو قانونى أن من الصواب أن أقـوم بفعل ما ، لكنى أحياناً أثور عليـه وأقوم بفعل مخالف ، وقد تسيطر على حالة انفعالية حادة تعطينى عذراً فى القيام بفعل ما حتى لو كان فى إمكانى مقاومته . وقد أسلك سلوكاً معيناً تحت تأثير اعتقاد خاطىء . وقد أخضع لتأثير شخص آخر كما هو الحال فى التنـويم المغنطيسى أو غسيل المخ . وقد أتعرض لإبتزاز أو تعذيب أو تهديد . حتى لو هددنى شخص ما بالقتل فقد أكون حراً فى تحدى هـذا التهديد ، لكننا لا نظن هذا معقولا فى أغلب الحالات . نجد فى كل تلك الحالات أنه حين يكون من المعقول أن نتوقع فعلا من شخص ما يكون هذا جزءاً من الحكم عليـه بأنه مسئول .

ونتيجة لذلك حين نقـول عن شخص ما إنه مسئول عن شىء فعله

أو عن عدم فعله فإننا نقــول دائماً إنه كان يمكن أن يفعل شيئاً مختلفاً . نعم إحتمال ضعيف أن يسلك الإنسان غير ما قد سلك ، لكن ذلك نتيجة لسلوك سابق كان من الممكن أن نتوقع سلوكاً مختلفاً . لكن لنا أن نسأل ما المقصود حين نقــول عن شخص ما إنه كان يستطيع ألا يفعل ما فعل . أعتقد أن الجواب هو أننا نقبل الفكرة الخيالية بأنه فعل فعلا مختلفاً . ويعتمد قبولنا للفعل المتخيل على ما نعتبره سلوكاً سوياً ومطابقاً لمعايير نا الخلقية . وما يجعلنا نقبله على أنه إمكان هو أننا لا نستبعده فى ضوء الظروف القائمة والفروض القائمة لنسقنا التفسيرى .

حين نقــول إننا لا نستبعد حدثاً ما فى ضوء نسقنا المفسر لا نقــول
٢٣٢ إن ذلك يحدث دائماً . ليس من المحتمل أن يوجد أى نسق ناجح يمكننا من تفسير السلوك الإنسانى فى كل تفاصيله ، لكن بالمثل لا أظن أنه توجد أى صورة من صور الأفعال أكون متأكداً من أنه لا يدخل فى إطار القوانين الكلية القائمة . وعلى أى حال ، هيا نفــترض أننا نقــنع بالقــوانين الإحصائية . فنى هــذه الحالة سيكون الأمر صدفة ما إذا كان فعل ما يطابق نسبة عالية من تكرار الحدوث أو لا يطابقه ، وليس من الواضح لم نقــول عن شخص أنه مسئول عن فعل ما حــدث صدفة . ونطبق نفس المــبدأ إذا كان الفعل من النوع الذى لا يخضع حتى لقانون من قوانين الإحصاء ، لأننا سوف نستنتج إما إنه يوجد تفسير غاب عنا إدراكه أو أن هــذا الفعل محض مصادفة . نعم قيل كثيراً إن هــذه ليست البدائل الوحيدة . حتى إذا لم تكن تخضع أفعال الإنسان لقوانين علية فقد توجد أسباب لأدائها ومن ثم فسئول . لكن حصيلة هذا الموقف هى أننــا نفسر أفعاله فى ضوء تعميمات الميول ، واستنتاج أن مطابقة فعل ما لميل مقبول يظل أمر مصادفة .

ولقد ادعى بعض الفلاسفة أننا حتى لو استطعنا تفسير كل سلوك إنسانى على أنها محددة تحديداً علياً ، لازلنا نستخدم تصورات حــرية الإرادة والمسئولية . ويلاحظ هؤلاء بحق أننا لازلنا قادرين على التمييز بين السلوك الذى يتم مستقلا عن إرادة الفــاعل والسلوك الذى نقــوم به بعد رؤية .

بمعنى أنا لا نسمح بوقوعها دون أن يكون الفاعل قد اختارها . ولذلك يمكن وصف الأفعال الحرة — كما رأى لوك وآخـرون — بأنها تلك التى لا يحرم الفاعل من فعل ما يختاره ، بصرف النظر عما حـدد هذه الاختيارات ذاتها ، وسوف يكون تبرير الثواب والعقوبة هو أن لهما تأثيراً عليا على الاختيارات المستقبلة للفاعل ، وعلى اختيارات الآخرين الذين نتوقع أن يتعلموا من هذا الدرس .

وهذا موقف مقبول ، لكنى أظن أن أنصاره يقللون من قيمـة المجال الذى يفصله عن طريقتنا المألوفة فى التفكير . إن المنفعة تؤثر فى معنى

٢٣٣ ومدى الثواب والعقاب اللذين نظن أن لدينا ما يبرر إعطاءهما . إن السبب الأول الذى يجعلنا نثيب شخصاً ما أو نعاقبه هـو أنه يستحقه . وقد شكك تحليلنا لتصور حرية الإرادة فى هـذه الفكرة للجزاء . لو كانت نظرتنا نفعية لكنا ازددنا اهتماماً بفكرة العقوبة الوقائية ، ولكننا أكثر استعداداً لمساعدة المخطئين على الهـرب من العقاب حين لا ينتج عن هـذا العقاب خير كثير .

إننا نتناول حرية الاختيار مرتبطة منطقياً بالمسئولية على نحو لا يبدو مقبولا فى ضوء هـذا التحليل ، بل إننا نعطى المسئولية قيمة أصيلة . نحاول بمختلف المناهج التربوية دفع الناس نحو الطريق الصحيح لكنا نكره فكرة استخدام وسائل الأفعال المنعكسة كالعقاقير التى قد تؤدى تماماً هذه النتيجة . يجب أن يترك الناس أحراراً لاختيار ما سوف يفعلونه حتى لو اختاروا الخطأ : نريد أن نوجه اختيارهم لكن لا نريد اجبارهم على اختيار معين . وطالما نتبع طريق الاختيار فهل يهمنا تفسير اختباراتنا ؟ وما قيمة إخضاعها للقوانين الإحصائية ، خصوصاً إذا علمنا أنها قد لا تقبل التفسير .

(و) معنى الحياة

حين قلنا إن الله الذى أوجب الجزاء على سلوك الناس لن يكون كريماً أو عاقلا لا نعنى أننا نقـول إن هـذا الإله غير موجود . يجب أن نقيم

وجــود الله مهما كانت صفاته على أسس أخرى قبل أن نفكر تفكيراً سليما فى إتجاهه نحــو الناس ولم تقم هــذه الأسس بعد . هنالك على أى حال من يقــول إننا حين نبحث فى دليل صحيح على وجــود الله فإننا ندخل إلى موضوع الدين من الباب الخاطئ ، ويعنى هؤلاء الفلاسفة أن السؤال الذى يجب أن نسأله ليس ما إذا كانت القضية الله موجود صادقة فى الواقع ، أو مقبولة كفرض مفسر ، وإنما أن نسأل ما الوظيفة التى يؤديها الاعتقاد
٢٣٤ بالله فى حياة من يعتقد به ، وقد يقــال إن تبرير هــذا الاعتقاد هو أنه يجعل الحياة لأولئك المؤمنين ذات معنى .

هذا هو جوهر موقف الفيلسوف البراجماتى وليم جيمس . كتب فى أحد كتبه عن « شوقنا الطبيعى للسلام المطلق وراء كل العواصف والجو الصافى وراء كل سحب وغيوم » (١) ، لكنه فى كتاب آخر نقــد محاولات اللاهوت التقليدى للحديث عن صفات الله ، ويسأل فيم يفــيدنا هذا الحــديث ؟ لا يعنى شيئاً فى موكب كبير من الأوصاف . ويستطيع البراجماتيون فقط قراءة معنى إيجابى لهــذه الصفات ، ولذلك يديرون ظهــورهم للمذاهب العقلية . « الله موجود فى سماواته وإذن فالعالم بخــير : ذلك هو جوهر اللاهوت عندنا ولذلك لسنا فى حاجة إلى تعريفات العقليين » (٢) . وبالمثل كتب جيمس فى محاضرات جيفورد عن « صنوف التجربة الدينية » وسجل رغبته فى البحث عن « الاعتقاد الغريزى للإنسانية : الله وجود واقعى مادام ينتج نتائج واقعية » (٣) ، ورأى أن هــذه النتائج الواقعية ليست إلا مشاعر بوجود طاقة كبرى وأمان ورضا يحس بها أولئك الذين لديهم اعتقادات دينية .

إذا أخذنا هــذا الموقف على أنه فرض سيكولوجى ففيه شك . فمثلا

---

(١) وليم جيمس : « إرادة الاعتقاد » ص ١٨٠ .

(٢) وليم جيمس : « البراجماتزم » ص ١٢١ — ٢ .

(٣) ص ٥١٧ .

من غير المحتمل أن تحقق نظرية العذاب الأبدى — التى تؤلف جزءاً أساسياً لكثير من التعاليم المسيحية ذلك الشعور بالأمان الأكبر . ومن جهة أخرى، لا شك أن كثيراً من الناس يجدون عزاء فى فكرة الأب الروحى الذى يراهم ، خاصة إذا ارتبط هــذا العزاء بالأمل أن ينعم عليهم فى الحياة الأخرى بسعادة لم يجدوها فى هــذه الحياة . وإذا استنتجنا من ذلك وجــود ذلك الأب فإننا نقــول مع جيمس فى نظريته البراجماتية أننا مادمنا لا نتــوقع من الفرض الدينى ألا يتفق ولا يتنافر مع أى وقائع تجريبية ، فإن معيار صدقها هو ذلك الضمان الغامض الذى يعطيه وأن القضية «كل شىء حق فى هذا العالم» مصدر رضانا العاطفى . وهــذا متفق أيضاً مع موقف بعض المؤمنين المعاصرين الذين يرون أن النظرية المرتبطة بالطقوس الدينية التى يعكفون عليها نظرية مقبولة كأسطورة مفيدة . هــذه النظرية متواضعة جداً للدرجــة أن من الصعب مجادلتها ما لم نرد أن نقول إن الأسطورة مضرة ، لكن لا يمكن ٢٣٥
الاعتراض عليها بالقــول إن الرضا الذى يتم لهــؤلاء المؤمنين من قبولهم للدين يعتمد على عدم حكمهم عليه بالأسطورة . حين ينظر إلى الأسطورة على أنها أسطورة فقد فقدت فائدتها .

لكن هل يمكن أن يكون للحياة أى معنى دون استخدام هذه الأسطورة ؟ الجواب البسيط هو أن يكون لهــا المعنى الذى نضعه لهــا . نعم لا يوجد أساس للقــول إن حياة الإنسان بوجه عام تحقق أى غرض ، لكن لا يقــوم هذا عائقاً لرضاه فى سائر المناشط فى حياته ، أو أن يعطى قيمة لما يسعى إليه ، بما فى ذلك تلك الغايات التى لن يحيا ليراها متحققة . قد أرثى حالى وأقول إن الحياة قصيرة ، لكن إذا كانت لا تستحق أن نحياها فلا يوجد سبب وجيه للرغبة فى إطالتها . حين يؤدى نبذ الأسطورة المسيحية إلى نتيجة قاســية فإن ذلك بمثابة رفض أولئك التعساء لأى أمل فى حياة أخرى يتم فيهــا التعويض .

يقــال أحياناً إن أولئك الناس الذين لا يجدون سعادة فى الدين قد

يجدونها فى الفلسفة . إن الفكرة المنحدرة إلينا من الرواقيين اليونان والرومان هى أن الفيلسوف — فى وضعه للأشياء فى مكانها الصحيح — قادر على عزل نفسه عن تقلبات الحياة . وحين يكون واعياً بصلابة موقفه فإنه يظل سعيداً حتى لو عذب . ويمكن مقارنة هــذه الفكرة بالفكرة الماركسية القائلة أن وظيفة الفلسفة ليست مجرد فهم العالم وإنما تغييره . والواقع أن أغلب الفلاسفة لم يتخذوا أحد هذين الموقفين وليس فى ذلك ما يبعث على الدهشة ، قد ينعزل الفيلسوف عن اهتمامات الرجل العادى بإنغماسه فى عمله ، لكن الأمر كذلك أيضاً عند الفنان وعالم الرياضيات . قد يرى الفيلسوف أن من واجبه أن يشتغل بالشئون العامة لكن الطريق الذى يسلكه لا يرتبط بنظرياته الفلسفية. ولا يعنى هــذا أن الفلسفة عاجزة عن تغيير العالم . لقد رأينا أنه لا يمكن أن يكون العالم مختلفاً عن طريقة تصورنا له : يمــكن للفلسفة أن تسهم فى تغيير تصورنا عن العالم . حتى لو تم ذلك لا يكون هــذا مصدر جاذبية لأولئك الذين يهتمون بها . إن قيمة الفلسفة عند الفلاسفة هو الاهتمام بأسئلة تثيرها ، ومن النجاح الذى تصيبه فى الإجابة عليها .

دليل (١)

---

(١) أرقام الصفحات هنا هى أرقام الكتاب الأصل وليس أرقام الصفحات المترجمة .

طبع بمطابع الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رئيس مجلس الادارة

(رمزى السيد شعبان)

رقم الايداع ٣٤٧٠

الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ـ (نوبار) ٤٠٨٧٨ س ٨٧ ـ ١٠١٠

مطبوعات

المجلس الأعلى للثقافة